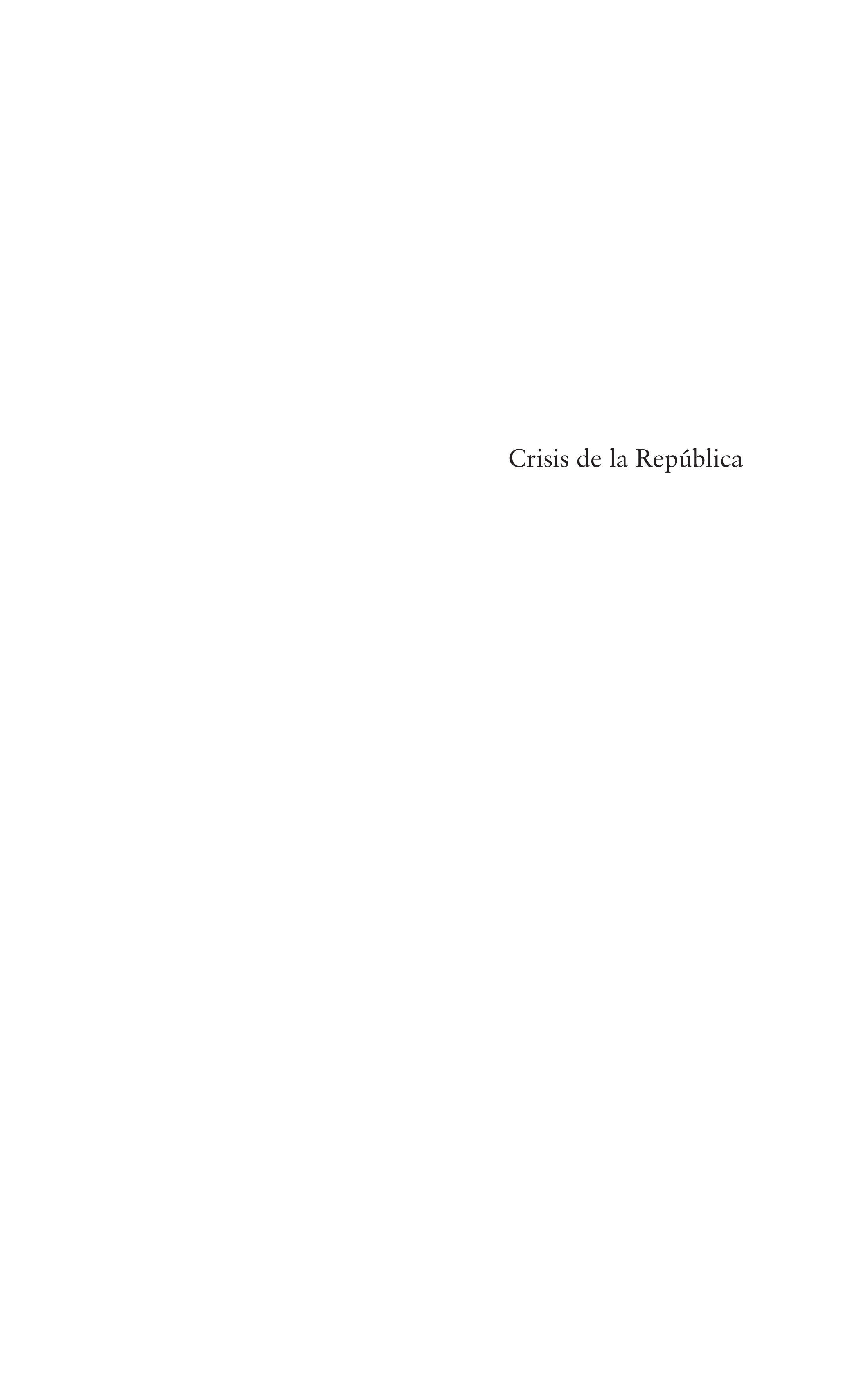
HANNAH ARENDT

CRISIS DE LA REPÚBLICA

EDITORIAL TROTTA



Crisis de la República

Crisis de la República

Hannah Arendt

Traducción de Guillermo Solana Alonso

E D I T O R I A L   T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Ciencias Sociales

Título original: Crises of the Republic

© Editorial Trotta, S.A., 2015
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-614-8



A Mary McCarthy, con amistad

ÍNDICE GENERAL

LA MENTIRA EN POLÍTICA

Reflexiones sobre los Documentos del Pentágono

> «No es agradable contemplar a la mayor superpotencia del mundo, matando o hiriendo gravemente cada semana a millares de personas no combatientes mientras trata de someter a una nación pequeña y atrasada en una pugna cuya justificación es ásperamente discutida».
>
> Robert S. McNamara

I

Los Documentos del Pentágono —como han llegado a llamarse los cuarenta y siete volúmenes de la «Historia del Proceso de Formulación de Decisiones de los Estados Unidos acerca de la Política del Vietnam» (encargada por el secretario de Defensa, Robert McNamara, en junio de 1967, y concluida año y medio más tarde), desde que el *New York Times* publicó en junio de 1971 este secretísimo y copioso archivo del papel desempeñado por los norteamericanos en Indochina desde el final de la Segunda Guerra Mundial a mayo de 1968— cuentan historias diferentes y enseñan lecciones distintas a los diferentes lectores. Algunos afirman que solo han comprendido que Vietnam era el resultado «lógico» de la guerra fría o de la ideología anticomunista. Otros consideran que esta es una oportunidad única para conocer los procesos de elaboración de las decisiones gubernamentales, pero la mayoría de los lectores coincide en señalar que la cuestión básica suscitada por los Documentos es la del fraude. En todo caso resulta completamente obvio que este punto era el predominante a juicio de quienes compilaron los Documentos del Pentágono para el *New York Times* y es por lo menos probable que también fuera punto importante para el equipo de redactores que preparó los cuarenta y siete volúmenes de la obra original[1]. El famoso foso

1. En palabras de Leslie H. Gelb, que dirigió el equipo: «Resulta, desde luego, predominante la cuestión crucial de la credibilidad del Gobierno». Véase «Today's Lessons from the Pentagon Papers», en *Life*, 17 de septiembre de 1971.

de credibilidad que nos ha acompañado durante seis largos años se ha transformado de repente en un abismo. La ciénaga de mendaces declaraciones de todo tipo, de engaños y de autoengaños, es capaz de tragar a cualquier lector deseoso de escudriñar este material que, desgraciadamente, ha de considerar como la infraestructura de casi una década de política exterior e interior de los Estados Unidos.

A causa de las extravagantes dimensiones a que llegó la insinceridad política en los más altos niveles de Gobierno, y a causa también de la concomitante actitud permitida a la mentira en todos los organismos gubernamentales, militares y civiles —falsificación de las cifras de cadáveres en las misiones de «búsqueda y destrucción», sesudos informes de las Fuerzas Aéreas tras los bombardeos[2], informes a Washington acerca de los «progresos» realizados, elaborados *in situ* por subordinados sabedores de que su tarea sería valorada por lo que ellos mismos escribieran[3]— siente uno fácilmente la tentación de olvidar el telón de fondo de la historia pasada que no es exactamente un relato de inmaculadas virtudes y ante el que este reciente episodio debe ser contemplado y juzgado.

El sigilo —que diplomáticamente se denomina «discreción», así como los *arcana imperii*, los misterios del Gobierno— y el engaño, la deliberada falsedad y la pura mentira, utilizados como medios legítimos para el logro de fines políticos, nos han acompañado desde el comienzo de la historia conocida. La sinceridad nunca ha figurado entre las virtudes políticas y las mentiras han sido siempre consideradas en los tratos políticos como medios justificables. Cualquiera que reflexione sobre estas cuestiones solo puede sorprenderse al advertir cuán escasa atención se ha concedido en nuestra tradición de pensamiento filosófico y político a su significado, de una parte por lo que se refiere a la naturaleza de la acción y de otra por lo que atañe a nuestra capacidad para negar en pensamientos y palabras lo que resulte ser el caso. Esta capacidad activa y agresiva se diferencia claramente de nuestra pasiva inclinación a ser presa del error, de la ilusión, de las tergiversaciones de la memoria y de cuanto pueda ser responsable de los fallos de nuestro aparato sensitivo y mental.

Una característica de la acción humana es la de que siempre inicia algo nuevo y esto no significa que siempre pueda comenzar *ab ovo*,

2. R. Stavins, R. J. Barnet y M. G. Raskin, *Washington Plans an Aggresive War*, Nueva York, 1971, pp. 185-187.

3. D. Ellsberg, «The Quagmire Myth and the Stalemate Machine»: *Public Policy* (primavera de 1971), pp. 262-263. Véase también L. H. Gelb, «Vietnam: The System Worked»: *Foreign Policy* (verano de 1971), p. 153.

crear *ex nihilo*. Para hallar espacio a la acción propia es necesario antes eliminar o destruir algo y hacer que las cosas experimenten un cambio. Semejante cambio resultaría imposible si no pudiésemos eliminarnos mentalmente de donde nos hallamos físicamente e *imaginar* que las cosas pueden ser también diferentes de lo que en realidad son. En otras palabras, la deliberada negación de la verdad fáctica —la capacidad de mentir— y la capacidad de cambiar los hechos —la capacidad de actuar— se hallan interconectadas. Deben su existencia a la misma fuente: la imaginación. En modo alguno cabe considerar como algo obvio el que podamos *decir:* «El sol brilla», cuando en realidad está lloviendo (consecuencia de ciertas lesiones cerebrales es la pérdida de esta capacidad); más bien indica que, aunque nos hallamos bien preparados, sensitiva e intelectualmente, en el mundo, no estamos encajados o acoplados en él como una de sus partes inalienables. Somos *libres* de cambiar el mundo y de comenzar algo nuevo en él. Sin la libertad mental para negar o afirmar la existencia, para decir «sí» o «no» —no simplemente a declaraciones o propuestas para expresar acuerdo o desacuerdo, sino a las cosas tal como están dadas, más allá del acuerdo o del desacuerdo, a nuestros órganos de percepción y cognición— no sería posible acción alguna; y la acción es, desde luego, la verdadera materia prima de la política[4].

Por consiguiente, cuando hablamos de la mentira, y especialmente de la mentira de los hombres que actúan, hemos de recordar que la mentira no se desliza en la política por algún accidente de la iniquidad humana. Solo por esta razón no es probable que la haga desaparecer la afrenta moral. La falsedad deliberada atañe a los hechos *contingentes,* esto es, a las cuestiones que no poseen una verdad inherente a ellas mismas ni necesitan poseerla. Las verdades fácticas nunca son obligatoriamente ciertas. El historiador sabe cuán vulnerable es el completo entramado de los hechos en los que transcurre nuestra vida diaria; ese entramado siempre corre el peligro de ser taladrado por mentiras individuales o hecho trizas por la falsedad organizada de grupos, naciones o clases, o negado y tergiversado, cuidadosamente oculto tras infinidad de mentiras o simplemente dejado caer en el olvido. Los hechos precisan de un testimonio para ser recordados y de testigos fiables que los prueben para encontrar un lugar seguro en el terreno de los asuntos humanos. De aquí se sigue

4. Para más consideraciones generales sobre la relación entre verdad y política véase mi trabajo «Truth and Politics», en *Between Past and Future*, Nueva York, [2]1968. [«Verdad y política», en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996, pp. 239-277].

que ninguna declaración táctica pueda situarse más allá de toda duda —tan segura y protegida contra los ataques, como, por ejemplo, la afirmación de que dos y dos son cuatro—.

Es esta fragilidad humana la que hace el engaño tan fácil hasta cierto punto y tan tentador. Nunca llega a entrar en conflicto con la razón porque las cosas podrían haber sido como el mentiroso asegura que son. Las mentiras resultan a veces mucho más plausibles, mucho más atractivas a la razón, que la realidad, dado que el que miente tiene la gran ventaja de conocer de antemano lo que su audiencia desea o espera oír. Ha preparado su relato para el consumo público con el cuidado de hacerlo verosímil mientras que la realidad tiene la desconcertante costumbre de enfrentarnos con lo inesperado, con aquello para lo que no estamos preparados.

En circunstancias normales, el que miente es derrotado por la realidad, de la que no existe sucedáneo; por amplio que sea el tejido de falsedades que un experto mentiroso pueda ofrecer, jamás resultará suficientemente grande aunque recurra a la ayuda de los computadores para ocultar la inmensidad de lo fáctico. El mentiroso, que puede salir adelante con cualquier número de mentiras individualizadas, hallará imposible imponer la mentira como principio. Esta es una de las lecciones que cabe extraer de los experimentos totalitarios y de la aterradora confianza que los líderes totalitarios sienten en el poder de la mentira, en su habilidad, por ejemplo, para reescribir la historia una y otra vez con objeto de adaptar el pasado a la «línea política» del momento presente o para eliminar datos que no encajan en su ideología. Así, en una economía socialista, negarán la existencia del paro, haciendo del parado alguien que carece de existencia real.

Los resultados de tales experiencias, cuando las emprenden quienes poseen medios de violencia, son terribles, pero el engaño perdurable no figura entre tales logros. Siempre se llega a un punto más allá del cual la mentira se torna contraproducente. Este punto se alcanza cuando la audiencia a la que se dirigen las mentiras se ve forzada, para poder sobrevivir, a rechazar en su totalidad la línea divisoria entre la verdad y la mentira. No importa lo que sea verdadero o falso si la vida de cada uno depende de que actúe como si lo creyera verdadero. La verdad en la que puede confiarse desaparece enteramente de la vida pública y con ella el principal factor estabilizador en los siempre cambiantes asuntos humanos.

A los muchos tipos del arte de la mentira desarrollados en el pasado debemos añadir dos recientes variedades. Existe, *en primer lugar,* la mentira aparentemente inocua de los especialistas de relaciones públicas al servicio del Gobierno, que aprendieron su oficio en la inventiva publicitaria de Madison Avenue. Las relaciones públicas son una variedad de la publi-

cidad; tienen por ello su origen en la sociedad de consumo con su desordenado apetito de bienes distribuidos a través de la economía de mercado. El inconveniente de la mentalidad del especialista de relaciones públicas es que él opera solamente con opiniones y «buena voluntad», con la disposición a comprar, esto es, con intangibles cuya realidad concreta es mínima. Esto significa que, por lo que se refiere a su inventiva, puede llegar a considerar que no existe más límite que el cielo, puesto que carece del poder del político para actuar, para «crear» hechos y, por consiguiente, de esa sencilla realidad cotidiana que fija límites al poder y ata a tierra las fuerzas de la imaginación.

La única limitación del especialista de relaciones públicas sobreviene cuando advierte que la misma gente que quizá pueda ser «manipulada» para adquirir una determinada clase de jabón, no puede ser manipulada —aunque desde luego pueda forzársela por el terror— para «adquirir» opiniones y puntos de vista políticos.

Por esto la premisa psicológica de la manejabilidad humana se ha convertido en uno de los principales artículos vendidos en el mercado de la opinión común y culta. Mas tales doctrinas no modifican la forma en que la gente crea sus opiniones ni le impiden actuar conforme a sus propios criterios. El único método, fuera del sistema del terror, para tener una influencia real sobre su conducta sigue siendo el antiguo de la zanahoria al extremo de una pértiga. No es sorprendente que la reciente generación de intelectuales que creció en la insana atmósfera de una creciente publicidad y a la que se enseñó que la mitad de la política es «fabricación de imágenes», y la otra mitad el arte de hacer creer a la gente en las apariencias, retroceda casi automáticamente a los viejos trucos del palo y la zanahoria en cuanto la situación se torne demasiado seria para la «teoría». Para ellos, la peor decepción de la aventura del Vietnam debe haber sido el descubrimiento de que hay gente con la que no resultan eficaces los métodos del palo y la zanahoria.

(Resulta curioso que la única persona que puede ser víctima ideal de una completa manipulación sea el presidente de los Estados Unidos. Por obra de la inmensidad de su tarea, debe rodearse de consejeros, los «Gerentes de la Seguridad Nacional», como han sido recientemente denominados por Richard J. Barnet, quienes «ejercen fundamentalmente su poder, filtrando la información que llega hasta el presidente y proporcionándole una interpretación del mundo exterior»[5]. Se siente la ten-

5. En R. Stavins, R. J. Barnet y M. G. Raskin, *op. cit.*, p. 199.

tación de decir que el presidente, supuestamente el hombre más poderoso del país más poderoso, es la única persona de la nación cuya gama de decisiones puede estar predeterminada. Naturalmente esto solo puede suceder si la rama del Ejecutivo ha cortado todos sus contactos con los poderes legislativos del Congreso; en nuestro sistema de gobierno, esta es la consecuencia lógica si el Senado ha sido privado o se muestra escasamente inclinado a hacer uso de sus poderes para participar y aconsejar en la gestión de la política exterior. Una de las funciones del Senado, tal como sabemos, es la de proteger el proceso de elaboración de decisiones contra las tendencias y los caprichos pasajeros de la sociedad en general —en este caso contra las estridencias de nuestra sociedad de consumo y de los especialistas de relaciones públicas que a ella la inclinan—).

La *segunda* nueva variedad del arte de mentir, aunque menos frecuente en la vida diaria, desempeña un papel más importante en los Documentos del Pentágono. Resulta especialmente efectiva con hombres de categoría, con aquellos que más probablemente pueden hallarse en los puestos superiores de la Administración Civil. Son estos, según la afortunada frase de Neil Sheehan, «profesionales de la resolución de problemas»[6] y han llegado al Gobierno partiendo de las universidades y de algunos «tanques de pensamiento», pertrechados algunos con las teorías de juegos y los análisis de sistemas, preparados, pues, en su propia opinión, para resolver todos los «problemas» de la política exterior. Un significativo número de autores del estudio de McNamara pertenecen a este grupo integrado por dieciocho jefes militares y dieciocho civiles extraídos de los «tanques de pensamiento», las universidades y los organismos gubernamentales». No eran ciertamente «una bandada de palomas» —solo unos pocos «criticaban el compromiso de los Estados Unidos» en Vietnam[7]— y, sin embargo, es a ellos a quienes debemos este sincero, aunque desde luego incompleto, relato de lo que sucedió en el interior de la maquinaria gubernamental.

Los «solucionadores de problemas» han sido caracterizados como hombres de gran autoconfianza que «rara vez dudan de su capacidad para triunfar» y trabajaron junto con los miembros de la clase militar de quienes «la historia señala que son hombres acostumbrados a ganar»[8].

6. *The Pentagon Papers*, tal como fueron publicados por *The New York Times*, 1971, p. XIV. Mi ensayo fue preparado antes de la aparición de las ediciones publicadas por la Government Printing Office y Beacon Press, y por tanto se basa exclusivamente en la edición de Bantam.

7. L. H. Gelb, art. cit.

8. *The Pentagon Papers*, p. XIV.

No deberíamos olvidar que debemos al esfuerzo de los «solucionadores de problemas» en su imparcial autoexamen, raro entre tales personas, el hecho de que los intentos de los actores por ocultar su papel tras una pantalla de secreto autoprotector (al menos hasta haber completado sus memorias, el más engañoso género de literatura de nuestro siglo) se hayan visto frustrados. La integridad básica de quienes escribieron el informe está más allá de toda duda. Recibieron del secretario McNamara el encargo de redactar un informe «enciclopédico y objetivo» y de «dejar que las fichas cayeran donde fuera»[9].

Pero estas cualidades morales que merecen admiración no les impidieron evidentemente participar durante muchos años en un juego de engaños y falsedades. Confiados en «su puesto, en su educación y en su obra»[10], mintieron, quizá por culpa de un errado patriotismo, pero lo cierto es que mintieron, no tanto por su país —desde luego no por la supervivencia de su país, que jamás estuvo en entredicho— como por la «imagen» de su país. A pesar de su indudable inteligencia, manifestada en muchos memorándums redactados por sus plumas, creyeron también que la política no era más que una variedad de las relaciones públicas y aceptaron esta creencia con todas las curiosas premisas psicológicas subyacentes.

Sin embargo, diferían obviamente de los habituales fabricantes de imágenes. La diferencia descansa en el hecho de que eran «solucionadores de problemas». No solo eran inteligentes, sino que se enorgullecían de ser «racionales» y, hasta un grado bastante aterrador, llegaron a estar por encima del «sentimentalismo» y enamorados de la «teoría», del mundo del puro esfuerzo mental. Ansiaban hallar fórmulas, preferiblemente expresadas en lenguaje pseudomatemático, que unificaran los fenómenos más dispares con los que les enfrentaba la realidad; esto es, se mostraban dispuestos a descubrir «leyes» mediante las cuales pudieran explicar y predecir los hechos políticos e históricos como si fueran necesarios y, por consiguiente, tan fiables como los físicos creyeron antaño que eran los fenómenos naturales.

Pero, a diferencia del científico de la naturaleza que aborda materias que, cualesquiera que sea su origen, no están hechas por el hombre ni ordenadas por el hombre y que pueden, por tanto, ser observadas, comprendidas y eventualmente modificadas, solo a través de la más meticulosa lealtad a la realidad dada y fáctica, el historiador como el político abordan problemas humanos que deben su existencia a la capacidad del

9. L. H. Gelb, art. cit.
10. *The Pentagon Papers*, p. XIV.

hombre para la acción y esto atañe a la relativa libertad del hombre respecto de las cosas tal como son. Los hombres que actúan en la medida en que se sienten dueños de su propio futuro sentirán siempre la tentación de adueñarse del pasado. Si experimentan el apetito por la acción y están a la vez enamorados de las teorías, difícilmente poseerán además la paciencia del científico de la naturaleza para esperar hasta que las teorías y explicaciones hipotéticas sean comprobadas o negadas por los hechos. En vez de eso, experimentarán la tentación de encajar su realidad —que, al fin y al cabo, ha sido hecha por el hombre y, por consiguiente, podría haber sido de otra manera— en su teoría, desprendiéndose así de su desconcertante *contingencia*.

La aversión de la razón a la contingencia es muy fuerte; fue Hegel, el padre de los grandiosos esquemas históricos, quien sostuvo que «la contemplación filosófica no tiene otro propósito que el de eliminar lo accidental»[11]. Desde luego, gran parte del moderno arsenal de la teoría política —las teorías de juegos y los análisis de sistemas, los guiones escritos para audiencias «imaginadas» y la cuidadosa enumeración de las consabidas tres opciones, A, B y C, en donde A y C representan los extremos opuestos y B la solución «lógica» del término medio para el problema— tiene su fuente en esta aversión profundamente arraigada. La falacia de semejante pensamiento comienza cuando se fuerza la elección entre dilemas mutuamente excluyentes; la realidad nunca se nos presenta con nada tan claro como las premisas para unas conclusiones lógicas. El tipo de pensamiento que presenta A y C como indeseables y que, por consiguiente, acepta B difícilmente sirve para otro fin que el de desviar la mente y cerrar el juicio ante la multitud de posibilidades reales. Lo que estos «solucionadores de problemas» tienen en común con los vulgares mentirosos es su intención de desembarazarse de los hechos y la confianza de lograrlo gracias a la inherente contingencia de tales hechos.

La verdad de la cuestión es que esto jamás puede lograrse mediante ninguna teoría o manipulación de la opinión, como si fuera posible eliminar del mundo un hecho solo con que gente suficiente creyera en su inexistencia. Solo es posible gracias a una destrucción radical —como en el caso del asesino que «afirma» que la señorita Smith ha muerto y entonces la mata—. En el terreno político semejante destrucción tendría que ser total. Es innecesario decir que jamás ha existido, a ningún nivel de Gobierno, tal voluntad de destrucción total, a pesar del terrible número de crímenes de guerra cometidos en el curso de la contienda de

11. *Die Philosophische Weltgeschichte. Entwurf von 1830:* «Die philosophische Betrachtung hat keine andere Absicht als das Zufällige zu entfernen».

Vietnam. Pero incluso cuando esta voluntad ha existido, como en los casos de Hitler y de Stalin, el poder para realizarla tendría que haber alcanzado la omnipotencia. Para eliminar el papel que Trotsky desempeñó en la Revolución rusa no bastaba matarlo y borrar su nombre de todos los archivos rusos, si al mismo tiempo no se podía matar a todos sus contemporáneos y extender ese poder a todas las bibliotecas y a todos los archivos de todos los países de la Tierra.

II

Más que sus errores de cálculo, son notas esenciales de los Documentos del Pentágono su encubrimiento, su falsedad y su condición de mentira deliberada. La confusión que se comete cuando se concede más importancia a los primeros es debida probablemente al hecho extraño de que las decisiones erróneas y las declaraciones insinceras se hallaban en contradicción consistente con los precisos documentos de los servicios de información, al menos tal como estos aparecen en la edición de Bantam. El punto crucial no es simplemente que esa política de mentiras casi nunca estuviera orientada hacia el enemigo (los documentos no revelan ningún secreto militar protegido por la Ley de Espionaje), sino que se hallaba destinada principal, si no exclusivamente, al consumo doméstico, a la propaganda en el interior del país y especialmente formulada con la finalidad de engañar al Congreso. El incidente del golfo de Tonkín, del que el enemigo conocía todos los hechos mientras que la Comisión senatorial de Asuntos Exteriores los ignoraba, es un ejemplo relevante en este caso.

Más interesante aún es que casi todas las decisiones de esta desastrosa empresa fueran adoptadas con completo conocimiento del hecho de que probablemente no podrían ser llevadas a la práctica. Por eso tuvieron que ser constantemente modificados los objetivos. Al principio existían unos fines abiertamente declarados: «lograr que el pueblo de Vietnam del Sur pueda determinar su futuro» o «ayudar al país a ganar su combate contra la [...] conspiración comunista» o contener a China y evitar el efecto de la teoría de las fichas de dominó o la protección de la reputación de Norteamérica como «fiadora de la contrasubversión»[12]. A estos objetivos añadió Dean Rusk posteriormente el de impedir el estallido de la tercera guerra mundial, aunque este propósito parece no hallarse en los Documentos del Pentágono o no haber desempeñado un papel en la relación de

12. *The Pentagon Papers*, p. 190. [En adelante las referencias de página aparecen en el texto entre paréntesis, a continuación de las citas, precedidas de la sigla PP].

los hechos tal como nosotros los conocemos. La misma flexibilidad determina consideraciones tácticas: Vietnam del Norte es bombardeado para impedir «un colapso de la moral nacional» (PP 312) en el Sur y, particularmente, el derrumbamiento del Gobierno de Saigón. Pero cuando llegó el momento de comenzar los ataques el Gobierno ya se había derrumbado, «en Saigon reinaba un pandemonio», y los bombardeos tuvieron que ser aplazados y buscado un nuevo objetivo (PP 392). Ahora el propósito era obligar a «Hanoi a detener al Vietcong y al Pathet Lao», finalidad que ni siquiera esperaba lograr la Junta de Jefes de Estado Mayor. Tal como afirmaron estos, «sería ocioso deducir que estos esfuerzos tengan un efecto decisivo» (PP 240).

A partir de 1965 la noción de una victoria clara se desvaneció en el panorama y surgió un nuevo objetivo: «convencer al enemigo de que *él* no podría ganar» (el subrayado es de la autora). Y como el enemigo no se dejó convencer apareció una nueva finalidad: «evitar una derrota humillante» —como si la característica distintiva de una derrota en una guerra fuese la simple humillación—. Lo que los Documentos del Pentágono denotan es el obsesionante miedo al impacto de la derrota, no sobre el bienestar de la nación, sino «en la *reputación* de los Estados Unidos y de su Presidente» (el subrayado es de la autora). De la misma manera, poco tiempo antes, durante las discusiones en torno a la conveniencia de utilizar contra Vietnam del Norte tropas terrestres, el argumento dominante no fue el temor a la derrota en sí mismo ni la preocupación por la suerte de las tropas en el caso de una retirada sino: «Una vez que estén allí las tropas norteamericanas será difícil retirarlas... sin *admitir* la derrota» (el subrayado es de la autora) (PP 437). Existía, finalmente, el objetivo «político» de «mostrar al mundo hasta qué punto los Estados Unidos ayudan a un amigo» y «hacen honor a sus compromisos» (PP 434, 436).

Todos estos objetivos coexistieron de una forma confusa; a ninguno le fue permitido anular a sus predecesores. Cada uno se dirigía a una «audiencia» diferente y para cada uno había de elaborarse un «guion» diferente. La tantas veces citada relación de los objetivos norteamericanos en 1965, formulada por John T. McNaughton: «70 %. Evitar una derrota humillante (para nuestra reputación como fiadores). 20 %. Mantener el territorio de Vietnam del Sur y las zonas adyacentes libres de los chinos. 10 %. Permitir que el pueblo de Vietnam del Sur disfrutara de un estilo de vida mejor y más libre» (PP 432), resulta refrescante por su honradez, pero fue probablemente redactada para llevar algo de orden y de claridad a las discusiones en torno a la conturbadora cuestión de por qué estábamos realizando una guerra en Vietnam. En el borrador de un

memorándum anterior (1964), McNaughton había mostrado, quizá inconscientemente, cuán escasa era su fe, incluso en aquella primera fase de la sangrienta confrontación, en la posibilidad de lograr alguno de los objetivos sustanciales: «Si Vietnam del Sur se desintegrara completamente a nuestro lado, deberíamos tratar de mantenerlo unido el tiempo suficiente para poder evacuar a nuestras fuerzas y *convencer al mundo* para que aceptara la singularidad (y la imposibilidad congénita) del caso sudvietnamita» (el subrayado es de la autora) (PP 368).

«Convencer al mundo»; «demostrar que los Estados Unidos eran un 'buen doctor' y que estaban deseosos de cumplir sus promesas, mostrarse duros, arriesgarse, ensangrentarse e inferir severos ataques al enemigo» (PP 255); emplear a una «nación pequeña y retrasada», desprovista de cualquier importancia estratégica, «como *test* de la capacidad de los Estados Unidos para ayudar a una nación que se enfrentaba contra una 'guerra de liberación' comunista» (el subrayado es de la autora) (PP 278); mantener intacta una imagen de omnipotencia, «nuestra posición de primacía mundial» (PP 600); demostrar «la voluntad y la capacidad de los Estados Unidos para imponer su estilo en los asuntos del mundo» (PP 255); exhibir «el crédito de nuestras promesas a amigos y aliados» (PP 600); en suma, *«comportarse* como (el subrayado es de la autora) la mayor potencia del mundo» por la exclusiva razón de convencer al mundo de este «simple hecho» (en palabras de Walt Rostow) (PP 256), tal fue el único objetivo permanente que, tras el comienzo de la Administración de Johnson, relegó a un segundo plano los restantes objetivos y teorías, tanto la de las fichas del dominó y la de la estrategia anticomunista de las fases iniciales del período de la guerra fría como la de la estrategia de la contrasubversión a la que tan inclinada se mostró la Administración de Kennedy.

Este último objetivo no representaba poder ni beneficio. Ni tampoco podía influir sobre el mundo para servir unos intereses particulares y tangibles, en cuyo beneficio se precisara y se persiguiera manifiestamente una imagen de la «mayor potencia del mundo». El objetivo era ahora la imagen misma, tal como se advierte en las expresiones de los «solucionadores de problemas», con sus «guiones» y «audiencias», tomados del mundo del espectáculo. Al servicio de este último objetivo las políticas se trocaron en recursos intercambiables a corto plazo, hasta que, finalmente, cuando todas las señales anunciaban la derrota en una guerra de desgaste, el objetivo ya no fue el de evitar una derrota humillante sino el de hallar los medios para evitar admitirlo y para «salvar la cara».

La elaboración de imágenes como política global —no la conquista del mundo sino tan solo la victoria en la batalla «por ganar las mentes del pueblo»— es evidentemente algo nuevo en el gran arsenal de humanas

locuras que registra la historia. No fue emprendida por una nación de tercera categoría, siempre dispuesta a la jactancia en busca de compensaciones a la realidad ni por una de las antiguas potencias coloniales que perdieron su posición como resultado de la Segunda Guerra Mundial y que podían haber sentido la tentación, como la sintió De Gaulle, de alardear de una vuelta a la preeminencia, sino por la «potencia dominante» al final de la guerra. Puede que sea natural que quienes ocupan cargos electivos, que deben tanto o *creen* deber tanto a quienes dirigieron sus campañas electorales, piensen que la manipulación es la que rige las mentes del pueblo y, por consiguiente, la que rige verdaderamente el mundo. (El rumor, recientemente divulgado en la sección «Notes and Comments» de *The New Yorker*, según el cual «la Administración de Nixon-Agnew planeaba una campaña organizada y dirigida por Herb Klein, su jefe de comunicaciones, para destruir el 'crédito' de la prensa antes de las elecciones presidenciales de 1972», se halla perfectamente alineado con esta mentalidad de relaciones públicas)[13].

Lo que sorprende es el fervor de esos grupos de «intelectuales» que ofrecieron su entusiástica ayuda en esta imaginaria empresa, quizá porque se sintieron fascinados por la magnitud de los ejercicios mentales que parecía exigir. Una vez más puede ser solo natural para los «solucionadores de problemas» no percatarse de las incalculables miserias que sus «soluciones» —programas de pacificación y traslado de poblaciones, defoliación, napalm y explosivos del tipo «antipersonal»— reservaban para un «amigo» que necesitaba ser «salvado» y para un «enemigo» que, hasta que no le atacamos, careció de la voluntad y del poder de serlo. Pero dado que a ellos les importan las mentes del pueblo sigue siendo sorprendente que ninguno advirtiera que el «mundo» podía sentirse aterrado cuando se mostrara «hasta qué punto llegaban los Estados Unidos para hacer honor a su amistad y a los compromisos contraídos» (PP 436). Ni la realidad ni el sentido común penetraron en las mentes de los «solucionadores de problemas»[14], quienes, infatigablemente, prepararon sus guiones para «relevantes audiencias» con objeto de modificar sus opiniones: «los comunistas (que deben sentir fuertes presiones), los sudvietnamitas (cuya moral debe sentirse reforzada), nuestros aliados (que deben confiar en nuestra capacidad para cumplir los compromisos) y el público norteamericano (que debe respaldar el riesgo que corren las vidas y el prestigio de los Estados Unidos)» (PP 438).

13. *The New Yorker*, 10 de julio de 1971.

14. En palabras de L. H. Gelb: «La comunidad de la política exterior se ha convertido en una 'casa sin ventanas'» (art. cit.).

Sabemos hoy hasta qué punto fueron mal juzgadas esas audiencias. Según Richard J. Barnet, en su excelente contribución al libro *Washington Plans an Aggressive War*, «la guerra se tornó un desastre porque los responsables de la seguridad nacional se equivocaron respecto de cada audiencia»[15]. Pero el mayor y desde luego el básico error de juicio consistió en recurrir a audiencias respecto de la guerra para decidir cuestiones militares desde una «perspectiva política y de relaciones públicas» (donde por «política» se entiende la perspectiva de la próxima elección presidencial y por «relaciones públicas» la imagen de los Estados Unidos ante el mundo) y pensar no en los riesgos reales sino en las «técnicas para minimizar el impacto de los malos resultados». Entre estas técnicas se recomendó la creación de «'ofensivas' de diversión en alguna otra parte del mundo» junto con el lanzamiento de un «programa contra la pobreza en las zonas subdesarrolladas» (PP 438). Ni por un momento se le ocurrió a McNaughton, autor de este memorándum y, sin duda, un hombre extraordinariamente inteligente, que sus «diversiones», a diferencia de las del espectáculo, habrían tenido graves consecuencias totalmente imprevisibles. Habrían alterado el mundo en el que se movían y realizaban su guerra los Estados Unidos.

Es este distanciamiento de la realidad lo que obsesionará al lector de los Documentos del Pentágono que tenga la paciencia de llegar hasta su final. Barnet, en el trabajo ya mencionado, dice al respecto: «El modelo burocrático había desplazado completamente a la realidad: se ignoraron los hechos inquebrantables e inflexibles por cuyo conocimiento se había pagado tanto a tantos inteligentes analistas»[16]. No tengo la seguridad de que basten para explicar la situación las calamidades de la burocracia, aunque estas ciertamente facilitaron el enmascaramiento de la realidad. En cualquier caso, la relación, o más bien la ausencia de relación, entre hechos y decisiones, entre los servicios de información y los servicios civiles y militares es quizá el más trascendental secreto y ciertamente el mejor guardado de los que revelaron los Documentos del Pentágono.

Sería muy interesante conocer lo que permitió a los servicios de información permanecer tan próximos a la realidad en esta «atmósfera de Alicia en el País de las Maravillas» que los Documentos atribuyen a las extrañas operaciones del Gobierno de Saigón, pero que ahora parece corresponder más exactamente al mundo irreal en el que se formulaban los objetivos políticos y las decisiones militares. Porque, desde el principio, el papel de tales servicios en el Sudeste asiático distaba de ser

15. R. Stavins, R. J. Barnet y M. G. Raskin, *op. cit.*, p. 209.
16. *Ibid.*, p. 24.

prometedor. En el comienzo de los Documentos del Pentágono hallamos transcrita la decisión de embarcarse en una «encubierta actividad bélica» adoptada durante los primeros años de la Administración de Eisenhower, cuando el Ejecutivo aún creía que era necesaria la autoridad del Congreso para iniciar una guerra. Eisenhower era lo suficientemente anticuado como para creer en la Constitución. Se reunió con los dirigentes del Congreso y se mostró contrario a una intervención abierta porque fue informado de que el Congreso no apoyaría semejante decisión (PP 5 y 11). Cuando más tarde, durante la Administración de Kennedy se discutió la posibilidad de «abierta actividad bélica», esto es, del envío de «tropas de combate», «nunca se suscitó seriamente la cuestión de la autoridad del Congreso en relación con actos de abierta guerra contra una nación soberana» (PP 268). Incluso cuando, bajo Johnson, algunos Gobiernos extranjeros fueron enteramente informados de nuestros planes de bombardear Vietnam del Norte, parece que, por el contrario, los dirigentes del Congreso nunca fueron informados ni consultados (PP 334-335).

Durante la Administración de Eisenhower se constituyó en Saigón la misión militar que mandaba el coronel Edward Lansdale para, según se dijo, «acometer operaciones paramilitares [...] y realizar una actividad bélica político-psicológica» (PP 16). Esto significaba en la práctica imprimir pasquines que difundían mentiras falsamente atribuidas al otro bando, arrojar «contaminantes en los motores» de la compañía de autobuses de Hanoi antes que los franceses abandonaran el Norte, organizar «clases de inglés [...] para las queridas de importantes personajes» y contratar un equipo de astrólogos vietnamitas (PP 15). Esta ridícula fase se prolongó durante los primeros años de la década de los sesenta hasta que se impusieron los militares. Tras la Administración de Kennedy se esfumó la doctrina de la contrasubversión, quizá porque durante el derrocamiento del presidente Ngo Dinh Diem se supo que las fuerzas especiales vietnamitas financiadas por la CIA «se habían convertido en realidad en el ejército particular de Nhu», hermano y consejero político de Diem (PP 166).

Las ramas investigadoras de los servicios de información fueron mantenidas al margen de las operaciones secretas en el campo de batalla, lo que significó que solo eran responsables de obtener informaciones y no de crear por sí mismas las noticias. No necesitaban exhibir resultados positivos ni se hallaban sometidas a la presión de Washington para facilitar buenas noticias con las que alimentar a la máquina de relaciones públicas o para inventar cuentos de hadas acerca de «continuos progresos y adelantos virtualmente milagrosos un año tras otro» (PP 25). Eran relativamente independientes y el resultado fue que dijeron la verdad un año tras otro. En tales servicios de información, al parecer, los hombres

no decían «a sus superiores lo que creían que estos querían oír», «[no] eran los que proporcionaban los datos quienes formulaban las estimaciones» y ningún superior dijo a sus agentes lo que replicó el jefe de una división americana a uno de sus consejeros de distrito que insistía en señalar la persistente presencia en su zona de núcleos del Vietcong: «Hijo, tú eres quien redacta nuestro cuaderno de notas de lo que hacemos en este país. ¿Por qué nos fallas?»[17].

Parece también que quienes eran responsables de las estimaciones de los servicios de información estaban muy alejados de los «solucionadores de problemas», del desdén de estos por la realidad y del carácter accidental de todos los hechos. El precio que pagaron por la ventaja de su objetividad fue el de que sus informes no tuvieran influencia alguna en las decisiones y propuestas del Consejo Nacional de Seguridad.

Después de 1963 el único rastro discernible del período de la guerra secreta es la infame «estrategia de provocación», es decir, de un completo programa de «intentos deliberados de provocar a la RDV [República Democrática de Vietnam (del Norte)] para que esta emprendiera acciones a las que pudiera replicarse entonces con una sistemática campaña aérea de los Estados Unidos» (PP 313). Estas tácticas no pueden ser consideradas astucias de guerra. Son típicas de la policía secreta y llegaron a ser tan notorias como contraproducentes en los últimos días de la Rusia zarista, cuando los agentes de la Ojrana, al organizar asesinatos espectaculares, «servían, pese a ellos mismos, a las ideas de aquellos a quienes denunciaban»[18].

III

Es total la divergencia entre los hechos —formulados por los servicios de inteligencia y a veces por los mismos que decidían (como sucedió especialmente en el caso de McNamara), y a menudo accesibles al público informado— y las premisas, teorías e hipótesis según las cuales se elaboraban finalmente las decisiones. Solo si tenemos bien presente la totalidad de esta divergencia podremos comprender el alcance de nuestros fracasos y desastres a lo largo de estos años. Por esta razón recordaré al lector algunos destacados ejemplos.

El de la teoría del dominó, enunciada por vez primera en 1950 (PP 6) y a la que, como ya se ha dicho, se permitió sobrevivir a «los más tras-

17. L. H. Gelb, art. cit.
18. M. Laporte, *L'histoire de l'Okhrana*, París, 1935, p. 25.

cendentales acontecimientos». Cuando el presidente Johnson preguntó en 1964: «¿Caería necesariamente el resto del Sudeste asiático si Laos y Vietnam del Sur cayeran bajo el control de Vietnam del Norte?», la respuesta de la CIA fue la siguiente: «Con la posible excepción de Camboya, es probable que ninguna nación de la zona sucumbiese ante el comunismo como consecuencia de la caída de Laos y de Vietnam del Sur» (PP 253-254). Cuando cinco años más tarde la Administración de Nixon formuló la misma pregunta, «la Agencia Central de Inteligencia señaló [...] que si [los Estados Unidos] se retiraban inmediatamente de Vietnam del Sur, todo el Sudeste asiático permanecería tal como se hallaba durante una generación por lo menos»[19]. Según los Documentos del Pentágono, «solo la Junta de Jefes de Estado Mayor, [Walt W.] Rostow y el general [Maxwell] Taylor parecen haber aceptado la teoría del dominó en su sentido literal» (PP 254), pero lo cierto es que aquellos que no la aceptaban siguieron utilizándola, no solo en sus declaraciones públicas, sino como parte de la lógica de su razonamiento.

El relativo a la afirmación según la cual los rebeldes de Vietnam del Sur «eran dirigidos y apoyados desde el exterior» por una «conspiración comunista»: en 1961 los servicios de información señalaban que «del ochenta al noventa por ciento de los efectivos del Vietcong, estimados en unos diecisiete mil hombres, habían sido reclutados localmente y eran muy escasas las pruebas de que el Vietcong dependiera de suministros exteriores» (PP 98). Tres años más tarde la situación no había experimentado cambios: según un análisis de los servicios de información, redactado en 1964, «las fuentes primarias de la fuerza de los comunistas en Vietnam del Sur son indígenas» (PP 242). En otras palabras, el hecho elemental de la existencia de una guerra civil en Vietnam del Sur no era desconocido en los círculos de quienes elaboraban las decisiones. ¿Acaso no había advertido a Kennedy el senador Mike Mansfield en fecha tan remota como 1962 que el envío de nuevos refuerzos militares a Vietnam del Sur significaría «que los americanos constituirían la fuerza dominante en una guerra civil [...] [lo que] perjudicaría al prestigio americano en Asia y no ayudaría tampoco a Vietnam del Sur a mantenerse en pie»?[20].

Y, sin embargo, los bombardeos de Vietnam del Norte comenzaron en parte por obra de una teoría que afirmaba que «podría desecarse una revolución, eliminando las fuentes exteriores de apoyo y abastecimien-

19. El *Sun-Times* de Chicago, citado en la sección «The Week in Review» del *New York Times*, 27 de junio de 1971

20. D. Ellsberg, art. cit., p. 247.

to». Se suponía que los bombardeos «destrozarían la voluntad» del Norte de apoyar a los rebeldes en el Sur, aunque los mismos elaboradores de decisiones (en este caso McNaughton) sabían lo suficiente de la naturaleza indígena de la rebelión como para dudar de que el Vietcong «obedecería a un Vietnam del Norte en quiebra» (PP 433). Para empezar, la Junta de Jefes de Estado Mayor no creía que «estos esfuerzos tendrían un efecto decisivo sobre la voluntad de Hanoi» (PP 240). En 1965, según un informe de McNamara, los miembros del Consejo Nacional de Seguridad coincidían en señalar que «no era probable que Vietnam del Norte cediera [...] y que, en cualquier caso, renunciarían más probablemente a la guerra por obra del fracaso del Vietcong en el Sur que por el 'dolor', producido por las bombas en el Norte» (PP 407).

Finalmente hay que citar, en orden de importancia solo precedido por el de la teoría del dominó, el ejemplo de la gran estrategia basada en la creencia en una conspiración mundial del comunismo monolítico y la existencia de un bloque chino-soviético, junto con la hipótesis del expansionismo chino. La noción de que China debía ser «contenida» ha sido refutada en 1971 por el presidente Nixon, pero hace más de cuatro años McNamara escribió: «En la medida en que nuestra intervención original y nuestras acciones actuales en el Vietnam fueron motivadas por la reconocida necesidad de trazar una línea contra el expansionismo chino en Asia, nuestro objetivo ha sido ya alcanzado» (PP 583). Y solo dos años antes había afirmado que el propósito de Estados Unidos en Vietnam del Sur era «no 'ayudar a un amigo' sino contener a China» (PP 342).

Los críticos de la guerra han denunciado todas estas teorías en razón de su enfrentamiento con la realidad conocida —tal como la inexistencia de un bloque chino-soviético, sabida por cualquiera que esté familiarizado con la revolución china y con la resuelta oposición de Stalin a esta, o como el fragmentario carácter del movimiento comunista desde el final de la Segunda Guerra Mundial—. Algunos de estos críticos han llegado incluso a desarrollar una teoría específica: América, tras haber emergido de la Segunda Guerra Mundial como primera potencia, se embarcó en una consistente política imperialista cuyo objetivo último es el dominio mundial. La ventaja de esta teoría es que podría explicar la ausencia del interés nacional en toda la empresa —característica de los propósitos imperialistas ha sido siempre el de no hallarse guiados ni limitados por los intereses nacionales y las fronteras territoriales—. Difícilmente, sin embargo, serviría para explicar el hecho de que este país haya insistido estúpidamente «en echar a perder sus recursos en un lugar erróneo» (como George Ball, subsecretario de Estado en la Administra-

ción de Johnson y el único consejero que se atrevió a romper el tabú y recomendar la retirada inmediata, tuvo el valor de decir al presidente en 1965) (PP 414).

Claramente este no es un caso de «medios limitados para lograr fines excesivos» (PP 584). ¿Era excesivo para una «superpotencia» sumar otro pequeño país a su sarta de Estados clientes o ganar una victoria sobre «una nación pequeña y atrasada»? Este es, más bien, un increíble ejemplo de utilización de medios excesivos para lograr fines limitados en una región de interés marginal. Fue precisamente esta inevitable impresión de vacilante sinrazón la que llevó finalmente al país a la convicción «extendida y firme de que el *establishment* está loco. Sentimos que estamos tratando de imponer una imagen de los Estados Unidos a lejanos pueblos que no podemos comprender [...] y que estamos llevando este asunto hasta extremos inconcebibles», como McNaughton escribió en 1967 (PP 534-535).

En todo caso la edición de Bantam de los Documentos del Pentágono no contiene nada que apoye la teoría de una grandiosa estrategia imperialista. Solo dos veces se menciona la importancia de las bases terrestres, marítimas y aéreas, tan decisivamente relevantes para la estrategia imperialista: una vez la cita es de la Junta de Jefes de Estado Mayor, que señala que «nuestra capacidad en una guerra limitada» se vería «marcadamente» reducida si de la «pérdida del territorio continental del Sudeste asiático» resultara la «pérdida de las bases aéreas, terrestres y marítimas» (PP 153). Y en otra ocasión se menciona en el informe de McNamara de 1964 que afirma explícitamente: «*No* exigimos que [Vietnam del Sur] sirva como base occidental o como miembro de una alianza occidental» (el subrayado es de la autora) (PP 278). Las únicas declaraciones públicas del Gobierno americano durante esta época, formuladas casi como si fueran el Evangelio, fueron las afirmaciones a menudo repetidas, muchísimo menos plausibles que otras nociones de relaciones públicas, según las cuales no buscábamos ganancias territoriales ni otros beneficios tangibles.

Y esto no quiere decir que tras el colapso de las antiguas potencias coloniales hubiera sido imposible una genuina política global americana de características imperialistas. Los Documentos del Pentágono, generalmente tan desprovistos de noticias espectaculares, revelan un incidente que parece indicar cuán considerables eran las posibilidades de una política global, desechada para constituir una imagen de los Estados Unidos y para ganar las mentes populares. Según un telegrama de un diplomático americano en Hanoi, en 1945 y 1946 Ho Chi Minh escribió varias cartas al presidente Truman, solicitando de los Estados Unidos «apoyo a la idea de una independencia annamita, conforme al

ejemplo de Filipinas; que examinara el caso annamita y que adoptara las medidas necesarias para el mantenimiento de la paz mundial, puesta en peligro por los esfuerzos franceses para reconquistar Indochina» (el subrayado es de la autora) (PP 4, 26). Es cierto; varias cartas similares fueron dirigidas a otros países, China, Rusia y Gran Bretaña, ninguno de los cuales, sin embargo, hubiera podido proporcionar la protección solicitada, y que habría colocado a Indochina en la misma posición semiautónoma de otros Estados clientes de los Estados Unidos. Un segundo incidente, tan sorprendente como este, mencionado entonces por el *Washington Post*, fue señalado en las «Special China Series», los documentos publicados por el Departamento de Estado en agosto de 1969, pero solo llegó a conocimiento del público cuando lo describió Terence Smith en el *New York Times.* Al parecer, en enero de 1945, Mao y Chu En-lai recurrieron al presidente Roosevelt «tratando de establecer relaciones con los Estados Unidos *para evitar una total dependencia respecto de la Unión Soviética*» (el subrayado es de la autora). Parece que Ho Chi Minh jamás recibió respuesta y la información sobre la gestión china fue suprimida porque, como ha comentado el profesor Allen Whiting, contradecía «la imagen de un comunismo monolítico dirigido desde Moscú»[21].

Aunque los elaboradores de decisiones conocían desde luego los informes de los servicios de inteligencia, cuyas relaciones de hechos eliminarían de sus mentes un día tras otro, es enteramente posible, en mi opinión, que no estuvieran enterados de la existencia de estos primitivos documentos que hubieran constituido un mentís a todas sus premisas antes de que estas crecieran hasta constituir toda una teoría y arruinar al país. Ciertas curiosas circunstancias relativas a la reciente, regular e inesperada desclasificación de documentos muy secretos, apuntan en esta dirección. Es sorprendente que los Documentos del Pentágono se prepararan durante varios años mientras personas de la Casa Blanca, del Departamento de Estado y del de Defensa ignoraban aparentemente este estudio; pero es aún más sorprendente que después de que fueron terminados, cuando dentro de la burocracia gubernamental se despacharon en todas direcciones ejemplares de los Documentos, tanto la Casa Blanca como el Departamento de Estado no fueran capaces de localizar los cuarenta y siete volúmenes. Es una clara indicación de que aquellos

21. *New York Times* del 29 de junio de 1971. Smith cita el testimonio acerca del documento, formulado por el profesor Whiting ante la Comisión senatorial de Asuntos Exteriores y que aparece en *Foreign Relations of the United States: Diplomatic Papers 1945*, vol. II: *The Far East, China*, Washington DC, 1969, p. 209.

que deberían haber estado más interesados en lo que el estudio tenía que decir jamás pusieran sus ojos en los Documentos.

Este hecho arroja alguna luz sobre uno de los más graves peligros de la calificación como secretos de un desmedido número de documentos: no solo se niega a las personas y a sus representantes elegidos el acceso a lo que deben saber para formar una opinión y formular decisiones, sino que los mismos protagonistas, poseedores de una completa autorización para conocer todos los hechos relevantes, permanecen en la más feliz ignorancia de tales hechos. Y esto sucede así, no porque una mano invisible los mantenga deliberadamente apartados, sino porque trabajan en unas circunstancias y con unos hábitos mentales que no les conceden ni tiempo ni inclinación para ir en busca de los hechos pertinentes a montañas de documentos, el 99,5 % de los cuales no deberían estar clasificados como secretos ya que en su mayoría son irrelevantes para todos los propósitos prácticos. Incluso ahora que la prensa ha llevado a dominio del público cierta proporción de este material considerado como «clasificado», y cuando los miembros del Congreso han recibido el estudio completo, no parece que aquellos que más precisarían de esa información hayan leído o incluso quieran leer los Documentos. En cualquier caso la realidad es que, al margen de los compiladores, «quienes leyeron los Documentos en el *Times* fueron los primeros que los estudiaron»[22]. Esto conduce a meditar sobre la firme noción según la cual el Gobierno necesita los *arcana imperii* para poder actuar adecuadamente.

Si los misterios del Gobierno han oscurecido las mentes de sus ejecutantes hasta el punto de que ya no conocen ni recuerdan la verdad tras sus encubrimientos y sus mentiras, esta operación de engaño, por bien organizadas que estén sus «maratonianas campañas informativas», en palabras de Dean Rusk, y por sofisticadas que sean las artimañas publicitarias, concluirá por encallar o tornarse contraproducente, esto es, llegará a confundir sin convencer. El inconveniente de la mentira y del engaño es que su eficacia descansa enteramente sobre una clara noción de la verdad que el que miente y quien engaña desean ocultar. En este sentido, la verdad, incluso si no prevalece en público, posee una irradicable primacía sobre todas las falsedades.

En el caso de la guerra del Vietnam, nos enfrentamos, además de a falsedades y confusiones, a una ignorancia verdaderamente sorprendente y enteramente sincera de los antecedentes históricos pertinentes: quienes formulaban las decisiones no solo parecían ignorar todos los

22. T. Wicker, en *The New York Times* del 8 de julio de 1971.

bien conocidos hechos de la Revolución china y la pugna entre Moscú y Pekín iniciada hacía una década, sino que «nadie en la cumbre conocía o consideraba importante el hecho de que los vietnamitas hubiesen estado luchando contra invasores extranjeros durante casi dos mil años»[23] y que la noción de Vietnam como una «nación pequeña y atrasada» sin interés para las naciones «civilizadas», desgraciadamente compartida a menudo por los críticos de la guerra, se halla en flagrante contradicción con la muy antigua y desarrollada cultura de la región. De lo que Vietnam carece no es de «cultura» sino de importancia estratégica (Indochina está «desprovista de objetivos militares decisivos», como afirmaba en 1954 un memorándum de la Junta de Jefes de Estado Mayor) (PP 2), de un terreno conveniente para los modernos ejércitos mecanizados y de blancos satisfactorios para las fuerzas aéreas. Lo que causó la desastrosa derrota de la política americana y de la intervención armada no fue, desde luego, el tremedal («la política de 'un paso más' en la que cada nuevo paso prometía siempre el éxito que el anterior *último paso* también *prometió*, pero no logró proporcionar», según palabras de Arthur Schlesinger, Jr., citadas por Daniel Ellsberg, quien certeramente denuncia como «mito» esta noción)[24], sino el desdén voluntario y deliberado, durante más de veinticinco años, por todos los hechos históricos, políticos y geográficos.

IV

Si el modelo del tremedal es un mito y si no es posible descubrir una gran estrategia imperialista o una voluntad de conquistar el mundo, si ni siquiera hay un interés por ganancias territoriales, deseo de lucro o, al menos, una preocupación por la seguridad nacional; si, además, el lector no se siente inclinado a aceptar nociones generales como la de la «tragedia griega» (propuesta por Max Frankel y Leslie H. Gelb), o leyendas acerca de una puñalada por la espalda, a las que tan aficionados son en la derrota los belicistas, entonces la pregunta recientemente formulada por Ellsberg, «¿Cómo pudieron?»[25] —más que el tema del engaño y de la mentira *per se*— llegará a ser el eje de esta desgraciada historia. Porque la verdad, después de todo, es que los Estados Unidos tras el final de la Segunda Guerra Mundial eran el país más rico y la po-

23. Barnet en R. Stavins, R. J. Barnet y M. G. Raskin, *op. cit.*, p. 246.
24. D. Ellsberg, art. cit., p. 219.
25. *Ibid.*, p. 235.

tencia dominante y que hoy, tan solo un cuarto de siglo después, la metáfora de Nixon referente al «lastimoso y desvalido gigante» constituye una descripción desagradablemente adecuada del «más poderoso país de la Tierra».

Incapaz de derrotar, durante seis años de guerra abierta, con una «potencia de fuego cuya superioridad era de mil a uno»[26], a una pequeña nación, incapaz de atender a sus problemas domésticos y de detener la rápida decadencia de sus grandes ciudades, tras haber derrochado sus recursos hasta el punto en que la inflación y la devaluación de la moneda amenazan tanto a su comercio exterior como a su nivel de vida en el interior, el país se halla en peligro de perder mucho más que su pretensión a la jefatura mundial. Incluso si se anticipa el juicio de los futuros historiadores que pueden ver este desarrollo en el contexto de la historia del siglo XX en el que las naciones derrotadas en dos guerras mundiales consiguieron llegar a la cumbre en competencia con las victoriosas (principalmente porque fueron obligadas por estas a prescindir durante un largo período del increíble despilfarro de los armamentos y los gastos militares), sigue siendo difícil resignarse a la magnitud del esfuerzo invertido en mostrar la impotencia de la grandeza, aunque pueda resultar grata esta inesperada reedición a gran escala del triunfo de David sobre Goliat.

La primera explicación que viene a la mente en respuesta a la pregunta «¿Cómo pudieron?» es probablemente la de señalar la interconexión del engaño y del autoengaño. En la pugna entre las declaraciones públicas, siempre superoptimistas, y los informes ciertos de los servicios de información, persistentemente fríos y ominosos, las declaraciones públicas estaban abocadas a ganar simplemente porque eran públicas. La gran ventaja que las afirmaciones públicamente establecidas y aceptadas tienen sobre lo que un individuo pueda conocer secretamente y creer que es cierto, fue claramente ilustrada por una anécdota medieval que refería cómo un centinela, encargado de vigilar y advertir a una población de la aproximación del enemigo, lanzó en broma una falsa alarma y fue después el último en correr a las murallas para defender la ciudad de los enemigos que él mismo había inventado. De aquí cabe concluir que cuanto más éxito tenga un mentiroso y mayor sea el número de los convencidos, más probable será que acabe por creer sus propias mentiras.

En los Documentos del Pentágono nos enfrentamos con hombres que hicieron cuanto pudieron para ganar las mentes del pueblo, esto

26. Barnet en R. Stavins, R. J. Barnet y M. G. Raskin, *op. cit.*, p. 248.

es, para manipularlo, pero como trabajaban en un país libre, donde se dispone de todo género de información, nunca triunfaron realmente. A causa de su condición relativamente elevada y de su posición dentro del Gobierno estaban mejor protegidos —pese a su privilegiado conocimiento de los *top secrets*— contra esta información pública, reveladora también más o menos de los hechos, que aquellos a quienes trataban de convencer, a los que probablemente consideraban meras audiencias, «mayorías silenciosas», espectadores, al parecer de las producciones de los guionistas. El hecho de que los Documentos del Pentágono apenas hayan revelado noticias espectaculares es un testimonio del fallo de los que mintieron en su propósito de crear una audiencia satisfecha a la que pudieran unirse ellos mismos.

Está fuera de toda duda la presencia de lo que Ellsberg ha denominado proceso de «autoengaño interno»[27], pero se invirtió el proceso normal del autoengaño. No se llegó a este a través del engaño. Los engañadores empezaron engañándose a sí mismos. Probablemente por su elevada condición y la sorprendente seguridad en sus decisiones, se hallaban tan convencidos de la magnitud del éxito, no en el campo de batalla, sino en el terreno de las relaciones públicas, y tan seguros de sus premisas psicológicas acerca de las ilimitadas posibilidades de manipulación de las personas, que *anticiparon* una fe general y la victoria en la batalla por las mentes de los hombres. Y como vivían en un mundo desasido de los hechos no les fue difícil no prestar al hecho de que su audiencia se negaba a dejarse convencer más atención que a otros hechos.

El mundo interior del Gobierno, con su burocracia por una parte y su vida social por otra, torna relativamente fácil el autoengaño. Ninguna torre de marfil de los eruditos ha preparado mejor a la mente para ignorar los hechos de la vida como prepararon los diferentes «tanques de pensamiento» a los «solucionadores de problemas» y el renombre de la Casa Blanca a los consejeros del presidente. Fue en esta atmósfera, en la que la derrota es menos temida que el reconocimiento de la derrota, donde se concibieron las desorientadoras declaraciones sobre los desastres de la ofensiva del Tet y sobre la invasión de Camboya. Pero lo que es aún más importante es que la verdad sobre materias tan decisivas quedara oculta en tales círculos internos, pero en ningún otro lugar, por las preocupaciones relativas a la forma de evitar llegar a ser «el primer presidente americano que perdiera una guerra» y por las preocupaciones siempre presentes relativas a las próximas elecciones.

27. D. Ellsberg, art. cit., p. 263.

Pero en lo que se refiere a la solución de problemas, en contraste con la gestión de las relaciones públicas, el «autoengaño interno» no es una respuesta satisfactoria a la pregunta «¿Cómo pudieron?». El autoengaño presupone una distinción entre verdad y falsedad, entre el hecho y la fantasía, y por ello un conflicto real entre el mundo real y el engañador autoengañado que desaparece en un mundo enteramente desasido de los hechos; Washington y su enorme burocracia gubernamental, al igual que los diferentes «tanques de pensamiento» del país, proporcionan a los «solucionadores de problemas» el hábitat natural para la mente y el cuerpo. En el terreno de la política, donde el secreto y el engaño deliberado han desempeñado siempre un papel significativo, el autoengaño constituye el peligro por excelencia; el engañador autoengañado pierde todo contacto, no solo con su audiencia, sino con el mundo real, que, sin embargo, acabará por atraparlo porque de ese mundo puede apartar su mente pero no su cuerpo. Los «solucionadores de problemas» conocían todos los hechos que regularmente les presentaban los informes de los servicios de información, no tenían más que confiar en sus técnicas, esto es, en las diferentes maneras de traducir calidades y contenidos en cantidades y números con los cuales calcular resultados —que después, injustificablemente, jamás llegaron a producirse— para eliminar, día tras día, lo que ellos sabían que era real. La razón de que este sistema funcionara durante muchos años es precisamente la de que «los objetivos perseguidos por el Gobierno de los Estados Unidos eran casi exclusivamente psicológicos»[28], esto es, cuestiones de la mente.

Cuando se leen los memorándums, las opciones, los guiones, los diferentes porcentajes atribuidos a los riesgos potenciales y a los posibles resultados —«demasiados riesgos para tan escasos resultados» (PP 576)— de acciones previstas, se tiene a veces la impresión de que en el Sudeste asiático se dejó suelto, más que a un grupo de «formuladores de decisiones», a un computador. Los «solucionadores de problemas» no *juzgaban*; calculaban. Su autoconfianza ni siquiera precisaba del autoengaño para mantenerse entre tantos errores de juicio porque descansaba en la evidencia de una verdad matemática, puramente racional. Pero, desde luego, esta «verdad» era enteramente irrelevante para el «problema» de que se trataba. Si, por ejemplo, puede calcularse que son más «las probabilidades de que el resultado de una cierta acción no sea una guerra generalizada que las probabilidades de que ese mismo resultado sea una guerra generalizada» (PP 575), no se deduce de ahí que

28. Barnet en R. Stavins, R. J. Barnet y M. G. Raskin, *op. cit.*, p. 209.

podamos elegirla, aunque la proporción sea de ochenta a veinte, en razón de la enormidad y de la *incalculable calidad* del riesgo; y otro tanto sucede cuando las probabilidades de realizar reformas en el Gobierno de Saigón y las «probabilidades de que acabaríamos como los franceses en 1954» son respectivamente del 70 y del 30% (PP 98). Esta es una buena perspectiva para un jugador, pero no lo es para un político[29], e incluso un jugador tendría que tener en cuenta lo que las ganancias y las pérdidas significan realmente para él en la vida diaria. La pérdida puede significar una profunda ruina y la ganancia tan solo un mejoramiento de sus asuntos financieros, bien recibido pero no esencial. Solo podrá fiarse del sistema de porcentajes cuando no esté en juego algo verdaderamente importante —un poco más o un poco menos de dinero no alterará probablemente su nivel de vida—. Lo malo de nuestra dirección en la guerra en Vietnam del Sur es que semejante control, dado por la misma realidad, ni siquiera llegó a existir en las mentes de los «formuladores de decisiones» y de los «solucionadores de problemas».

Es, desde luego, cierto que la política americana no perseguía objetivos reales, buenos o malos, que hubieran podido limitar y controlar la pura fantasía: «En Vietnam no se ha buscado ninguna ventaja territorial ni económica». Toda la finalidad del enorme y costoso esfuerzo ha sido crear un específico estado mental[30]. Y la razón por la que, para fines políticamente tan irrelevantes, se permitió utilizar medios tan costosos en vidas humanas y recursos naturales, no debe buscarse simplemente en la infortunada superabundancia de este país, sino en su incapacidad para comprender que incluso una gran potencia es una potencia *limitada*. Tras el cliché constantemente repetido de la «más poderosa potencia de la Tierra» ha acechado el peligroso mito de la omnipotencia.

De la misma manera que Eisenhower fue el último presidente que supo que tendría que solicitar «autorización del Congreso para enviar soldados norteamericanos a Indochina», su Administración fue la última en conocer que «la instalación en esta zona de fuerzas armadas de los Estados Unidos en número superior al simbólico constituiría una seria desviación de la *limitada* capacidad de los Estados Unidos» (el subrayado es de la autora) (PP 5, 13). A pesar de todos los posteriores cálculos sobre «costes, resultados y riesgos» de ciertas acciones, quienes

29. Leslie H. Gelb sugiere con toda seriedad que la mentalidad de «nuestros líderes» fue determinada «por el hecho de que, habiendo sido sus propias carreras unas series de jugadas de éxito, esperaban que, de alguna manera, volverían estas a repetirse en Vietnam» (art. cit.).

30. Barnet en R. Stavins, R. J. Barnet y M. G. Raskin, *op. cit.*, p. 209.

realizaron esas estimaciones permanecieron totalmente ignorantes de cualquier limitación absoluta, que no fuera psicológica. Los límites que advertían eran los de las mentes de los hombres, cómo soportarían las pérdidas de vidas americanas que no deberían ser superiores, por ejemplo, a las pérdidas registradas en los accidentes de circulación. Pero, aparentemente, jamás se les ocurrió que, incluso para este país, existen límites a los recursos que pueden gastarse sin llegar a la bancarrota.

La combinación mortal de la «arrogancia del poder» —la prosecución de una simple imagen de omnipotencia, diferente del propósito de conquista mundial, que había de obtenerse mediante inexistentes e ilimitados recursos— y de la arrogancia de la mente, una confianza profundamente irracional en lo calculable que era la realidad, se convierte en el *leitmotiv* del proceso de formulación de decisiones a partir del comienzo de la escalada en 1964. Esto, sin embargo, no es afirmar que los rigurosos métodos de apartamiento de los hechos, propios de los «solucionadores de problemas», constituyen el origen de esta implacable marcha hacia la autodestrucción.

Los «solucionadores de problemas», que erraron por confiar en los poderes de cálculo de sus cerebros a expensas de la capacidad mental para aprender de la experiencia, fueron precedidos por los ideólogos del período de la guerra fría. El anticomunismo —no la antigua hostilidad americana, a menudo dotada de prejuicios, contra el socialismo y el comunismo, tan fuerte durante los años veinte y soporte principal del Partido Republicano durante la Administración de Roosevelt, sino la vasta ideología de la posguerra— fue originalmente obra de excomunistas que precisaban una nueva ideología con la que explicar y predecir fiablemente el curso de la historia. Esta ideología es la raíz de todas las «teorías» elaboradas en Washington desde el final de la Segunda Guerra Mundial. He mencionado la amplitud con la que la pura ignorancia de todos los hechos pertinentes y el olvido deliberado de las evoluciones de la postguerra se convirtieron en signo distintivo de la doctrina establecida dentro del *establishment*. No necesitaban hechos ni información; tenían una «teoría» y todos los datos que no encajaban en esta eran negados o ignorados.

Los métodos de esta generación anterior —los métodos de Rusk, como distintos de los de McNamara— eran menos complicados, menos cerebrales, pero no resultaban menos eficaces que los de los «solucionadores de problemas» para proteger a los hombres contra el impacto de la realidad y el empobrecimiento de la capacidad de juzgar y aprender. Aquellos hombres se ufanaban de haber aprendido del pasado —de la autoridad de Stalin sobre todos los partidos comunistas, y de ahí la noción del «comunismo monolítico», y de la iniciación por Hitler de una

guerra mundial después de Múnich, por lo que deducían que cada gesto de reconciliación era un «segundo Múnich»—. Se mostraban incapaces de enfrentarse a la realidad en sus propios términos porque tenían siempre presentes algunos paralelismos que les «ayudaban» a comprender esos términos. Cuando Johnson, todavía vicepresidente de Kennedy, regresó a los Estados Unidos tras un viaje de inspección por Vietnam del Sur e informó alegremente que Diem era el «Churchill de Asia», podría haberse pensado que el juego del paralelismo moriría de puro absurdo, pero no fue así. Ni puede decirse que los críticos izquierdistas de la guerra pensaran en términos diferentes. La extrema izquierda tiene la desgraciada inclinación a calificar de «fascista» o «nazi» a todo lo que, a menudo con razón, le desagrada, y de denominar genocidio a cada matanza, lo que, obviamente, no es exacto; esta actitud ha contribuido tan solo a crear una mentalidad dispuesta a perdonar matanzas y otros crímenes de guerra mientras no constituyan genocidio.

Los «solucionadores de problemas» estaban notablemente libres de los pecados de los ideólogos. Creían en métodos pero no en «concepciones mundiales», lo que, incidentalmente, es la razón por la que se les encargó «reunir el material archivado por el Pentágono, relativo al compromiso americano» (PP XX) de una forma que a la vez fuese enciclopédica y objetiva» (PP XVIII). Pero aunque no creían en esos raciocinios generalmente aceptados como política, tales raciocinios, con sus diferentes métodos de desasimiento de los hechos, proporcionaron la atmósfera y el medio en el que tuvieron que desenvolverse los «solucionadores de problemas». Al fin y al cabo tenían que convencer a duros guerreros cuyas mentes resultaron hallarse singularmente bien preparadas para los juegos de abstracción que habían de ofrecerles.

La forma en que actuaban estos duros guerreros cuando se los dejaba en libertad queda bien ilustrada por el caso de una de las «teorías» de Walt Rostow, el «intelectual dominante» de la Administración de Johnson. La «teoría» de Rostow fue uno de los principales razonamientos que condujo a la decisión de bombardear Vietnam del Norte contra la opinión «de los entonces prestigiosos analistas de sistemas de McNamara en el Departamento de Defensa». Su teoría se basaba, al parecer, en la opinión de Bernard Fall, uno de los más agudos observadores y también uno de los críticos de la guerra. Este había sugerido que Ho Chi Minh «*podría* desautorizar la guerra en el Sur si algunas de sus nuevas industrias se convirtieran en objetivos» de ataques aéreos[31] (el subrayado es

31. Barnet en R. Stavins, R. J. Barnet y M. G. Raskin, *op. cit.*, p. 212.

de la autora). Era una hipótesis, una posibilidad real, que había de ser confirmada o refutada. Pero esta observación tuvo la desgracia de encajar muy bien en las teorías de Rostow sobre la lucha de guerrillas y fue transformada en «hecho»: el presidente Ho Chi Minh «tiene un complejo industrial que proteger; ya no es un jefe de guerrillas sin nada que perder» (PP 241). Retrospectivamente este parece ser, a los ojos de quien lo analice, «un colosal error de juicio» (PP 469), pero lo cierto es que el «error de juicio» se tornó colosal solo porque nadie deseó corregirlo a tiempo. Se advirtió muy rápidamente que el país no se hallaba suficientemente industrializado para sufrir ataques aéreos en una guerra limitada cuyo objetivo, cambiante a lo largo de los años, jamás fue la destrucción del enemigo, sino, característicamente, «quebrar su voluntad»; y la voluntad del Gobierno de Hanoi, tanto si los norvietnamitas poseían lo que, en opinión de Rostow, era una necesaria cualidad del guerrillero, como si no la tenían, se negó a ser «quebrada».

Este fracaso en la distinción entre una hipótesis plausible y el hecho que debe confirmarla, es decir, el manejo de hipótesis y de simples «teorías» como si se tratara de hechos establecidos, tornado endémico en las ciencias psicológicas y sociales durante el período en cuestión, carece con seguridad de todo el rigor empleado por quienes utilizaban las teorías de los juegos y los análisis de sistemas. Pero la fuente de ambos fracasos —principalmente la incapacidad o la repugnancia a consultar la experiencia y aprender de la experiencia— es la misma.

Esto nos conduce a la raíz de la cuestión que, al menos parcialmente, puede contener la respuesta a la pregunta: ¿Cómo pudieron, no solo iniciar estas políticas, sino llevarlas a cabo hasta llegar a su amargo y absurdo final? El apartamiento de los hechos y la técnica de la solución de problemas fueron recibidos porque el desprecio a la realidad era inherente a la política y a los objetivos mismos. ¿Para qué tenían que saber cómo era realmente Indochina cuando solo se trataba de un «caso de prueba» o de una ficha de dominó o de un medio de «contener a China» o de demostrar que somos la más poderosa de las superpotencias? O tomemos la cuestión de los bombardeos de Vietnam del Norte como objetivo ulterior de reforzar la moral de Vietnam del Sur (PP 312) sin gran propósito de lograr una clara victoria y de ganar la guerra. ¿Cómo podrían interesarse en algo tan real como una victoria cuando realizaban una guerra, no para conseguir beneficios territoriales o económicos, menos aún por ayudar a un amigo o mantener un compromiso y ni siquiera por la realidad del poder, como distinta a la imagen de este?

Cuando se alcanzó esta fase del juego, la premisa inicial según la cual nunca deberíamos considerar la región o el país en sí mismos, in-

herente a la teoría del dominó, se trocó en la de «no considerar nunca al enemigo». ¡Y precisamente en medio de una guerra! El resultado fue que el enemigo, pobre, castigado y doliente, se fortaleció mientras que «el más poderoso país» se debilitaba a cada año que pasaba. Existen hoy historiadores que afirman que Truman lanzó la bomba sobre Hiroshima para ahuyentar a los rusos de Europa Oriental —con los resultados que conocemos—. Si esto es cierto, como pudo haberlo sido, podemos localizar los preliminares del desprecio por las consecuencias actuales de una acción en pro de un objetivo calculado ulteriormente en el funesto crimen de guerra con el que concluyó la Segunda Guerra Mundial. La doctrina de Truman, en cualquier caso, y como ha señalado Leslie H. Gelb, «describía un mundo lleno de fichas de dominó».

V

Al comienzo de este análisis he tratado de señalar que los aspectos de los Documentos del Pentágono que he elegido, los aspectos de engaño, autoengaño, elaboración de imágenes, ideologización y apartamiento de los hechos, no son, en absoluto, las únicas características de los Documentos que merecen ser estudiadas y de las que cabe extraer una lección. Existe, por ejemplo, el hecho de que este esfuerzo masivo y sistemático de autoexamen fuera ordenado por uno de los principales ejecutores, el de que pudiera hallarse a treinta y seis hombres para compilar documentos y realizar sus análisis, de los cuales unos pocos habían contribuido a desarrollar o a realizar la política que ahora se les pedía juzgar (PP XVIII), el de que uno de los autores, cuando resultó claro que nadie del Gobierno deseaba utilizar o siquiera leer los resultados, recurrió al público, proporcionándoselos a la prensa y el de que los más respetables periódicos del país osaran conceder la más amplia difusión posible a un material calificado como «alto secreto». Neil Sheehan ha dicho certeramente que la decisión de Robert McNamara de averiguar lo que había ido mal y por qué había sido así, «puede que resulte ser una de sus más importantes decisiones durante sus siete años en el Pentágono» (PP IX). Restauró ciertamente, al menos por un breve momento, la reputación del país en el mundo. Lo que sucedió difícilmente pudo ocurrir en otro lugar. Fue como si todos estos hombres, envueltos en una guerra injusta y comprometidos en la contienda, hubieran recordado súbitamente que se debían al «decente respeto que por las opiniones de la humanidad» tuvieron sus antepasados.

Lo que exige un estudio posterior, atento y detallado, es el hecho, muy comentado, de que los Documentos del Pentágono revelaran es-

casas noticias significativas que no habían estado al alcance del lector medio de diarios y semanarios; y el de que en la «Historia del Proceso de Formulación de Decisiones de los Estados Unidos acerca de la Política del Vietnam» no existieran documentos, a favor o en contra, que no hubiesen sido discutidos públicamente en revistas, diarios y programas de televisión y de radio. (Al margen de las posiciones personales y de los cambios experimentados en estas, la única materia generalmente desconocida era la relativa a las opiniones que sobre temas básicos formularon los servicios de información). Que el público haya tenido acceso durante años a unas materias que el Gobierno trató inútilmente de mantener ocultas constituye una prueba de la integridad y del poder de la prensa, aún más fuerte que la forma en que el *Times* publicó el relato. Se ha demostrado ahora lo que ya se había señalado a menudo: mientras que la prensa sea libre y no esté corrompida tiene una función enormemente importante que cumplir y puede ser justamente denominada la cuarta rama del Gobierno. Cuestión muy distinta es si la Primera Enmienda bastará para proteger esta esencialísima libertad política, este derecho a la información no manipulada de los hechos, sin el cual toda libertad de opinión se torna una burla cruel.

Tienen, finalmente, una lección que aprender quienes, como yo misma, creyeron que este país se había embarcado en una política imperialista, había olvidado por completo sus antiguos sentimientos anticolonialistas y estaba quizá logrando establecer la Paz Americana que había denunciado el presidente Kennedy. Cualesquiera que sean los fundamentos de estas sospechas, que podrían estar justificadas por nuestra política en América Latina, si entre los medios necesarios para lograr fines imperialistas figuran las pequeñas guerras no declaradas —las operaciones de chamada en tierras extranjeras—, los Estados Unidos serán probablemente la nación con menos posibilidades de emplearlos con éxito que casi cualquier otra gran potencia. Porque aunque la desmoralización de los soldados americanos ha alcanzado ya proporciones sin precedentes —según *Der Spiegel* en el pasado año fueron 89.088 los desertores, cien mil los objetores de conciencia y decenas de millares los drogadictos[32] —, el proceso de desintegración del Ejército comenzó mucho antes y fue precedido por una evolución similar durante la guerra de Corea[33]. Basta hablar con unos pocos de los veteranos de esta guerra o leer el sobrio y revelador informe de Daniel Lang en *The New Yorker*[34] acerca de la

32. *Der Spiegel* 35 (1971).
33. E. Kinkead, «Reporter at Large», en *The New Yorker*, 26 de octubre de 1957.
34. *The New Yorker*, 4 de septiembre de 1971.

evolución de un caso muy típico para comprender que, si se quiere realizar en este país con éxito una política aventurera y agresiva, tiene que operarse un cambio decisivo en el «carácter nacional» del pueblo americano. Lo mismo cabría deducir de la oposición extraordinariamente fuerte, muy calificada y bien organizada que, de cuando en cuando, ha surgido en el interior del país. Los norvietnamitas que atentamente observaron tales evoluciones a lo largo de los años tenían en ellas puestas sus esperanzas y, al parecer, acertaron en su estimación.

Todo esto puede cambiar sin duda. Pero algo se ha tornado claro en los últimos meses: los tibios intentos del Gobierno de burlar las garantías constitucionales y de intimidar a los que habían decidido no dejarse intimidar e ir a la cárcel antes de ver mermadas sus libertades, no han sido suficientes para destruir la República ni probablemente lo serán. Hay razón para esperar, como el veterano de Lang —uno de los dos millones y medio de la nación—, «que el país pueda recobrar su mejor aspecto como resultado de la guerra. 'Sé que no cabe apostar por eso —dijo—, pero no se me ocurre pensar en otra cosa'»[35].

35. *Ibid.*

DESOBEDIENCIA CIVIL

En la primavera de 1970, el Colegio de Abogados de la Ciudad de Nueva York celebró su centenario con un simposio consagrado a este triste tema: «¿Ha muerto la Ley?». Sería interesante conocer lo que inspiró definidamente este grito de desesperación. ¿Fue el desastroso incremento de la delincuencia callejera o la percepción más sutil de que «la dimensión del mal expresado en las tiranías modernas ha socavado toda sencilla fe en la importancia radical de la fidelidad a la ley» junto a «una amplia evidencia de que las campañas de desobediencia civil bien organizadas pueden resultar muy eficaces para el logro de deseables cambios en la legislación?»[1]. En cualquier caso los temas sobre los que Eugene V. Rostow pidió a los participantes que prepararan sus ponencias ofrecían una muy brillante perspectiva. Uno de tales participantes propuso una discusión sobre «la relación moral del ciudadano con la ley en una sociedad de asentimiento». Las observaciones que se formulan a continuación son respuesta al tema. La literatura sobre la cuestión se refiere, en buena parte, a dos hombres famosos encarcelados —Sócrates, en Atenas, y Thoreau, en Concord—. Su conducta enardece a los juristas porque parece demostrar que la desobediencia a la ley solo puede estar justificada cuando quien la viola está dispuesto a aceptar el castigo por su acción e incluso lo desea. Son pocos los que no coincidirían con la posición del senador Philip A. Hart: «Cualquier tolerancia que pueda yo sentir hacia el que desobedece depende de su voluntad de aceptar cualquier castigo que la ley pueda imponerle»[2]. Este ar-

1. Véase G. Hugues, «Civil Disobedience and the Political Question Doctrine»: *New York University Law Review* 43/2 (marzo de 1968).

2. En *To Establish Justice, to Insure Domestic Tranquility* (Informe fiscal de la Comisión Nacional sobre las causas y la prevención de la violencia, diciembre de 1969), p. 108.

gumento nos devuelve a la idea popular, y quizá a la errónea concepción, sobre la conducta de Sócrates, pero su aceptación en este país parece estar muy reforzada por «una de las más firmes características de nuestro derecho [gracias a la cual un individuo] es impulsado o en algún sentido obligado a ejercer un significativo derecho legal mediante un acto personal de desobediencia civil»[3]. Esta característica ha dado lugar a un extraño y, como veremos, no siempre feliz matrimonio teórico, de la moralidad y de la legalidad, de la conciencia y de la ley.

Como «nuestro sistema dual de legislación permite la posibilidad de que una ley estatal sea incompatible con una ley federal»[4], puede comprenderse que, en sus primeras fases, el movimiento de los derechos civiles, aunque se hallara claramente en estado de desobediencia con los reglamentos y leyes del Sur, no tuviera más que «recurrir, dentro de nuestro sistema federal, por encima de la ley y de la autoridad del Estado, a la ley y la autoridad de la nación»; «no existía la más ligera duda», se nos dijo, «de que a pesar de que durante cien años no se habían cumplido las leyes, la legislación estatal quedaba invalidada por la federal» y de que «eran quienes estaban al otro lado los que se enfrentaban con la ley»[5]. A primera vista los méritos de esta construcción parecen considerables. La dificultad principal de un jurista para hacer compatible la desobediencia civil con el sistema legal del país, es decir, el que «la ley no pueda justificar la violación de

Para las referencias a Sócrates y Thoreau en estas discusiones, véase también E. V. Rostow, «The Consent of the Governed»: *The Virginia Quarterly* (otoño de 1968).

3. Así E. H. Levi, en «The Crisis in the Nature of the Law», en *The Record of the Association of the Bar of the City of New York* (marzo de 1970). El señor Rostow, por el contrario, sostiene que «es error corriente considerar tales infracciones de la ley como actos de desobediencia a la ley» (*op. cit.*), y W. C. McWilliams, en uno de los ensayos más interesantes sobre el tema —«Civil Disobedience and Contemporary Constitutionalism»: *Comparative Politics* I (1969)— parece coincidir por implicación. Subrayando que las «tareas [del tribunal] dependen, en parte, de la acción pública», concluye: «El tribunal actúa, en realidad, para autorizar la desobediencia a la por otra parte legítima autoridad y depende de los ciudadanos que aprovecharán su autorización» (p. 216). No logro ver cómo se puede remediar así el «despropósito» del señor Levi: el ciudadano transgresor de una ley, que desea convencer a los tribunales para que decidan sobre la constitucionalidad de ese instrumento legal, debe hallarse dispuesto a pagar el precio por ese acto, como cualquier otro transgresor de la ley, bien hasta que los jueces se pronuncien sobre el caso, bien después, si la decisión le fuese contraria.

4. N. W. Puner, «Civil Disobedience; An Analysis and Rationale»: *New York University Law Review* 43 (octubre de 1968), p. 714.

5. C. L. Black, «The Problem of the Compatibility of Civil Disobedience with American Institutions of Government»: *Texas Law Review* 43 (marzo de 1975), p. 496.

la ley»[6], parece ingeniosamente resuelta por la dualidad de la legislación americana y la identificación de la desobediencia civil con el hecho de transgredir una ley para poner a prueba su constitucionalidad. Existe además la ventaja complementaria, o así parece, de que por su sistema dual el derecho americano, a diferencia de otros sistemas legales, ha hallado un lugar visible y real para esa «ley más alta» sobre la que, «de una forma o de otra, sigue insistiendo la jurisprudencia»[7].

Se necesitaría bastante habilidad para defender esta doctrina en el terreno de la teoría: la situación del hombre que pone a prueba la legitimidad de una ley violándola constituye, «solo marginalmente, si acaso, un acto de desobediencia civil»[8]; y al que desobedece fundándose en fuertes convicciones morales y recurre a una «ley más alta» le parecerá muy extraño que se le pida que acepte las decisiones distintas del Tribunal Supremo durante siglos como inspiradas por una ley superior a todas las leyes, ley cuya característica principal es su inmutabilidad. En el terreno de los hechos, en cualquier caso, esta doctrina fue impugnada cuando los desobedientes del movimiento de los derechos civiles dieron paso a los resistentes del movimiento contra la guerra, quienes desobedecían claramente la ley federal. La impugnación fue terminante cuando el Tribunal Supremo se negó a decidir sobre la legalidad de la guerra de Vietnam, apoyándose en la «doctrina de la cuestión política», es decir, precisamente en la misma razón por la que durante tanto tiempo se habían tolerado, sin el menor impedimento, leyes anticonstitucionales.

Mientras tanto, el número de desobedientes civiles o de potenciales desobedientes civiles, esto es, el de personas dispuestas a manifestarse en Washington, había crecido constantemente y, asimismo, la inclinación del Gobierno a tratar a quienes protestaban como si fueran delincuentes comunes o a exigirles la prueba suprema del «autosacrificio»: el desobediente que ha violado una ley justa debe «dar la bienvenida a su castigo» (Harrop A. Freeman ha señalado muy bien lo absurdo de esta demanda desde el punto de vista de un abogado: «ningún abogado acudiría a un tribunal para decir: ‘Su señoría, este hombre quiere ser castigado’»[9]. Y la insistencia sobre esta infortunada e inadecuada alter-

6. Véase en el número especial de *Rutgers Law Review*: *Civil Disobedience and the Law* (21, otoño de 1966), C. Cohen, p. 8.

7. *Ibid*., H. A. Freeman, p. 25.

8. Véase G. Hughes, *op. cit.*, p. 4.

9. *Civil Disobedience and the Law*, cit., p. 26, donde Freeman argumenta contra la opinión de Carl Cohen: «Como el desobediente civil actúa en una estructura legal cuya legitimidad acepta, este castigo legal es algo más que una posible consecuencia de su acto

nativa resulta quizá solo natural en un «período de desorden», cuando «la distinción entre tales actos (en los que un individuo viola la ley para probar su constitucionalidad) y las violaciones ordinarias se torna mucho más frágil» y cuando el desafiado es el «poder legislativo nacional» y no la legislación local[10].

Cualesquiera que sean las causas de este período de desorden —y son, desde luego, positivas y políticas—, la actual confusión, la polarización y la creciente aspereza de nuestras discusiones son también provocadas por un fallo teórico en la aceptación y en la comprensión del verdadero carácter del fenómeno. Siempre que los letrados tratan de justificar al desobediente civil con un fundamento moral y legal, montan su caso sobre la base, bien del objetor de conciencia, bien del hombre que prueba la constitucionalidad de una ley. Lo malo es que la situación del desobediente civil no guarda analogía con ninguno de esos dos casos, por la sencilla razón de que él nunca existe como simple individuo; puede funcionar y sobrevivir solo como miembro de un grupo. Rara vez se admite esta condición e incluso en esos pocos casos tan solo marginalmente se menciona: «Es muy poco probable que la desobediencia civil practicada por un solo individuo tenga mucho efecto. Será considerado como un excéntrico al que resulta más interesante observar que reprimir. La desobediencia civil significativa será por eso la practicada por una comunidad de personas que posean una comunidad de intereses»[11]. Pero una de las principales características del acto en sí mismo —evidente ya en el caso de los participantes en las Marchas de la Libertad—, y principalmente en la «desobediencia civil», donde se violan leyes (como, por ejemplo, las ordenanzas del tráfico), que el desobediente considera como irreprensibles en sí mismas, al objeto de protestar contra leyes injustas, políticas gubernamentales u órdenes ejecutivas, presupone la existencia de un grupo de acción (¡imaginemos a un solo individuo violando las ordenanzas del tráfico!) y ha sido adecuadamente denominada «desobediencia en su estricto sentido»[12].

Es precisamente esta «desobediencia indirecta», que carecería de sentido en el caso del objetor de conciencia o en el del hombre que vulnera una ley específica para poner a prueba su constitucionalidad, la que

— es su culminación natural y adecuada [...] Así demuestra incluso su voluntad de sacrificarse a sí mismo al servicio de esa causa» (*ibid*., p. 6).

10. Véase E. H. Levi, *op. cit*., y N. W. Puner, *op. cit*., p. 702.

11. N. W. Puner, *op. cit*., p. 714.

12. M. Cohen, «Civil Disobedience in a Constitutional Democracy»: *The Massachusetts Review* 10 (primavera de 1969), pp. 211-226.

parece legalmente injustificable. Por eso debemos distinguir entre los objetores de conciencia y los desobedientes civiles. Los últimos son, en realidad, minorías organizadas unidas por una opinión común más que por un interés común y por la decisión de adoptar una postura contra la política del Gobierno, aunque tengan razón para suponer que semejante política goza del apoyo de una mayoría; su acción concertada proviene de un acuerdo entre ellos, y es este acuerdo lo que presta crédito y convicción a su opinión, sea cual fuere la forma en que lo hayan alcanzado. Son inadecuados si se aplican a la desobediencia civil los argumentos formulados en defensa de la conciencia individual o de los actos individuales, esto es, los imperativos morales y los recursos a una «ley más alta», sea secular o trascendente[13]; en este nivel no solo será «difícil» sino imposible «velar por que la desobediencia civil sea una filosofía de la subjetividad [...] intensa y exclusivamente personal, de forma tal que, cualquier individuo, por cualquier razón, pueda desobedecer»[14].

I

Las imágenes de Sócrates y de Thoreau aparecen no solo en la literatura de nuestro tema, sino también, lo que es más importante, en las mentes de los mismos desobedientes civiles. Para quienes han sido educados en la tradición occidental de la conciencia —¿y quién no lo ha sido?— parece solo natural considerar su acuerdo con los demás secundario

13. Norman Cousins ha formulado una serie de casos en los que funcionaría el concepto de una ley superior puramente secular:

«Si hay un conflicto entre la seguridad del Estado soberano y la seguridad de la comunidad humana, se antepone la comunidad humana.

Si hay un conflicto entre el bienestar de la nación y el bienestar de la humanidad, se antepone el bienestar de la humanidad.

Si hay un conflicto entre las necesidades de esta generación y las necesidades de ulteriores generaciones, se anteponen las necesidades de ulteriores generaciones.

Si hay un conflicto entre los derechos del Estado y los derechos del hombre, se anteponen los derechos del hombre. El Estado justifica su existencia solo si sirve y salvaguarda los derechos del hombre.

Si hay un conflicto entre el ordenamiento público y la conciencia particular, se antepone la conciencia particular.

Si hay un conflicto entre el cómodo alud de la prosperidad y la ordalía de la paz, se antepone la ordalía de la paz» (*A Matter of Life*, 1963, pp. 83-84; citado en *Civil Disobedience and the Law*, cit., p. 26).

Me parece más que difícil aceptar esta comprensión de la ley superior «en términos de primeros principios», como considera Cousins su enumeración.

14. N. W. Puner, *op. cit.*, p. 708.

ante una solitaria decisión *in foro conscientiae*, como si lo que tuviera en común con otros no fuera, en modo alguno, una opinión o un criterio, sino una conciencia común. Y como los argumentos utilizados para afianzar esta posición son normalmente sugeridos por las reminiscencias más o menos vagas de lo que Sócrates o Thoreau tenían que decir acerca de la «relación moral del ciudadano con la ley», puede que lo mejor sea comenzar estas consideraciones con un breve examen de lo que estos dos hombres tienen ahora que decir sobre la cuestión.

Por lo que se refiere a Sócrates, el texto decisivo es, desde luego, el *Critón* de Platón y los argumentos allí presentados, mucho menos inequívocos y ciertamente menos útiles para demandar una alegre sumisión al castigo de lo que nos dicen los textos legales y filosóficos. Existe, en primer lugar, el hecho de que Sócrates, durante su proceso, jamás desafió a las mismas leyes —solo a ese específico extravío de la justicia, que él denominó «accidente», τύχη—. Su desgracia personal no le autorizaba a «romper sus contratos y acuerdos» con las leyes; su pugna no era con las leyes sino con los jueces. Además, como Sócrates señaló a Critón (quien trató de convencerle para que huyera y se exilara), en la época del proceso las mismas leyes le habían ofrecido esa elección: «En aquel momento podrías haber hecho, con el consentimiento del Estado, lo que tratas de hacer ahora sin él. Pero entonces te ufanabas de estar dispuesto a morir. Dijiste que preferías la muerte al exilio» (52). También sabemos, por la *Apología*, que tuvo la opción de desistir del público examen de los hechos que, sin duda, extendió la incertidumbre acerca de costumbres y creencias establecidas, y que de nuevo prefirió la muerte porque «no vale la pena vivir una vida clandestina». Esto es, Sócrates no habría hecho honor a sus propias palabras si hubiera tratado de escapar; si no hubiera hecho todo lo que hizo durante su proceso, habría «confirmado a los jueces en su opinión y parecería que su veredicto era justo» (53). Se debía a *sí mismo*, tanto como a los ciudadanos a quienes se dirigió, al quedarse y morir. «Este es el pago de una deuda de honor, el pago de un caballero que ha perdido una apuesta y que paga porque no podría de otra manera vivir consigo mismo. Ha habido, desde luego, un contrato y la noción de un contrato impregna la segunda mitad del *Critón*, pero [...] el contrato que liga es [...] *el compromiso involucrado en el proceso*» (el subrayado es de la autora)[15].

El caso de Thoreau, aunque mucho menos dramático (pasó una noche en la cárcel por negarse a pagar su capitación a un Gobierno que

15. Véase el excelente análisis de N. A. Greenberg, «Socrates' Choice in the *Crito*»: *Harvard Studies in Classical Philology* 70/1 (1965), en el que demostró que solo puede comprenderse el *Critón* en conjunción con la *Apología*.

permitía la esclavitud, pero permitió que su tía la pagara por él a la mañana siguiente) parece a primera vista más pertinente en las discusiones que nos ocupan porque, a diferencia de Sócrates, protestó contra la injusticia de las mismas leyes. Lo malo de este ejemplo es que en «On the Duty of Civil Disobedience», el famoso ensayo que surgió del incidente y que convirtió la expresión «desobediencia civil» en parte de nuestro vocabulario político defendió su posición, basándose no en la relación moral de un *ciudadano* con la ley sino en la conciencia individual y en la obligación moral de la conciencia: «No es deber de un hombre, como cosa corriente, dedicarse él mismo a la extirpación de todo lo que esté mal, aun de lo que esté peor; puede tener lícitamente otras preocupaciones a las que consagrarse; pero es su deber, por lo menos, lavarse las manos respecto de esto, y si no vuelve a pensar más en ello, no proporcionarle prácticamente su apoyo». Thoreau no pretendió que el hecho de lavarse las manos ante esa cuestión mejoraría el mundo ni que un hombre tuviera obligación de mejorarlo. Él «llegó a este mundo, no fundamentalmente para convertirlo en un buen lugar en que vivir, sino para vivir en él, fuese bueno o malo». Además, así es cómo llegamos al mundo. Con suerte, si el mundo y la parte de él a la que llegamos es un buen lugar para vivir entonces, o al menos un lugar donde los males que se cometen no son «de tal naturaleza que le obliguen a uno a convertirse en agente de la injusticia para otro». Porque solo si este es el caso, «entonces, digo, violaré la ley». Y Thoreau tenía razón: la conciencia individual no exige nada más[16].

Aquí, como en cualquier otra parte, la conciencia es apolítica. No se halla fundamentalmente interesada en el mundo donde se cometen los males o en las consecuencias que tales males tendrán para el curso futuro del mundo. Esto no significa decir, con Jefferson: «Tiemblo *por mi país* cuando pienso que Dios es justo: que Su justicia no puede dormir siempre»[17] porque tiembla por el ser individual y por su integridad. Puede ser mucho más radical y decir, con Thoreau: «Este pueblo debe dejar de tener esclavos y de hacer la guerra a México, *aunque le cueste su existencia como pueblo*» (subrayado de la autora), mientras que para Lincoln «el objetivo supremo», incluso en la lucha por la emancipación de los esclavos, siguió siendo, como escribió en 1862, el «salvar la Unión, y [...] nunca salvar o destruir la esclavitud»[18]. Esto no significa que Lin-

16. Todas las citas son de «On the Duty of Civil Disobedience» (1849) de Thoreau.

17. *Notes on the State of Virginia*, Query XVIII (1781-1785).

18. En su famosa carta a Horace Greeley. Esta cita está tomada de H. Morgenthau *The Dilemmas of Politics*, Chicago, 1958, p. 80.

coln ignorara «la monstruosa injusticia de la misma esclavitud» como la denominó ocho años antes; significa que también conocía la distinción entre su «deber oficial» y su «deseo personal de que todos los hombres de todas las partes puedan ser libres»[19]. Y esta distinción, si se la despoja de las siempre complejas y siempre equívocas circunstancias históricas es, en definitiva, la misma que la de Maquiavelo cuando decía: «Amo a mi ciudad natal más que a mi propia alma»[20]. La discrepancia entre el «deber oficial» y el «deseo personal» no indica una falta de compromiso moral en el caso de Lincoln, como la discrepancia entre la ciudad y el alma tampoco indica que Maquiavelo fuera un ateo y no creyera en la salvación y en la condenación eternas.

Este posible conflicto entre el «hombre bueno» y el «buen ciudadano» (según Aristóteles, el hombre bueno solo podría ser un buen ciudadano en un buen estado; según Kant, incluso «una raza de diablos» podría resolver con éxito el problema de establecer una constitución, «solo con que fueran inteligentes»), entre el ser individual, con o sin creencias en una vida posterior y el miembro de la comunidad o, como diríamos hoy, entre la moralidad y la política, es muy antiguo —más antiguo, incluso, que la palabra «conciencia» que, en su actual connotación es de origen relativamente reciente— y casi tan antiguas son las justificaciones de una y otra postura. Thoreau fue lo suficientemente consecuente consigo mismo como para reconocer y admitir que estaba expuesto a la acusación de irresponsabilidad, la más antigua acusación formulada contra el «hombre bueno». Afirmó explícitamente que él no era «responsable del venturoso funcionamiento de la maquinaria de la sociedad» porque no era «el hijo del ingeniero». El adagio *Fiat iustitia et pereat mundus* (Hágase justicia aunque el mundo perezca), que es invocado habitual y retóricamente contra los defensores de la absoluta justicia, a menudo con el propósito de excusar males y delitos, expresa claramente el quid del dilema.

Sin embargo, la razón de que «al nivel de la moralidad individual sea completamente intratable el problema de la desobediencia a la ley»[21] sigue siendo de un orden diferente. Los dictámenes de la conciencia no solo son apolíticos sino que, además, se expresan siempre en declaraciones puramente subjetivas. Cuando Sócrates afirmó que «es mejor sufrir el mal que hacer el mal», quería decir claramente que era mejor *para él,* de la misma manera que era mejor para él «estar en desacuer-

19. R. Hofstadter, *The American Political Tradition,* Nueva York, 1948, p. 110.
20. *The Letters of Machiavelli,* ed. de A. Gilbert, Nueva York, 1961, carta 225.
21. *To Establish Justice...*, cit., p. 98.

do con multitudes que, estando solo, hallarse en desacuerdo (consigo mismo)»[22]. Políticamente, por el contrario, lo que cuenta es que se haya hecho un mal; para la ley es irrelevante quién se encuentre mejor como resultado, el que lo ha cometido o el que lo ha sufrido. Nuestros códigos legales distinguen entre los delitos perseguibles de oficio, porque la comunidad como conjunto ha sido ofendida y aquellos en los que solo se ven involucrados quienes los cometen y quienes los sufren, que pueden o no pueden desear perseguir a los primeros. En el primer caso resulta irrelevante el estado mental de los involucrados excepto cuando el propósito es parte de un acto abierto, o si se toman en consideración circunstancias atenuantes; no existe diferencia si el que sufrió el delito desea perdonarlo o si es enteramente improbable que quien lo cometió vuelva a repetirlo.

En *Gorgias*, Sócrates no se dirige a los ciudadanos, corono en la *Apología* y, en apoyo de la *Apología*, en *Critón.* Aquí Platón deja a Sócrates hablar como filósofo que ha descubierto que los hombres no solo se comunican con sus semejantes sino también consigo mismos y que la última forma de comunicación —con mi ser y realizada por mí mismo— prescribe ciertas normas a la primera. Estas son normas de conciencia y son —como Thoreau anunció en su ensayo— enteramente negativas. No señalan lo que hay que hacer; indican lo que no hay que hacer. No formulan ciertos principios para la realización de una acción; trazan fronteras que ningún acto deberá transgredir. Afirman: No hagas mal porque entonces tendrás que vivir con un malhechor. Platón, en posteriores diálogos (*Sofista* y *Teeteto*), estudió esta comunicación socrática del yo conmigo mismo y definió el pensamiento como un diálogo mudo entre yo y mí mismo; existencialmente hablando, este diálogo como todos los diálogos, requiere que los participantes sean amigos. La validez de las proposiciones socráticas depende de la clase de hombre que las expresa y de la clase de hombre a quien se dirigen. Son verdades evidentes por sí mismas para un hombre en tanto que este es un ser que reflexiona; para quienes no reflexionan, para quienes no mantienen comunicación consigo mismos, no son evidentes en sí ni pueden ser demostradas[23]. Esos

22. *Gorgias* 482 y 489.

23. Esto se torna completamente claro en el segundo libro de la *República*, donde los propios discípulos de Sócrates «pueden defender la causa de la injusticia de la forma más elocuente pero no llegan a convencerse a sí mismos» (357-367). Están y siguen estando convencidos de la justicia como de una verdad evidente en sí misma, pero los argumentos de Sócrates no resultan convincentes y denotan que con este género de razonamiento también puede ser «demostrada» la causa de la injusticia.

hombres —y son «multitud»— pueden lograr un adecuado interés solo en ellos mismos, según Platón, creyendo en un mítico futuro con premios y castigos.

De aquí se deduce que las normas de la conciencia dependan del interés por uno mismo. Señalan: cuidado con hacer algo con lo que no serás capaz de vivir. Es el mismo argumento que condujo a «Camus [...] a insistir sobre la necesidad de resistir a la injusticia *por la propia salud y bienestar del individuo que resiste*» (el subrayado es de la autora)[24]. El inconveniente político y legal de semejante justificación presenta dos aspectos. En primer lugar, no puede ser generalizado; para mantener su validez tiene que seguir siendo subjetivo. Puede que no moleste a la conciencia de otro hombre aquello con lo que yo no puedo vivir. El resultado es que la conciencia se alza contra la conciencia. «Si la decisión de violar la ley dependiera realmente de la conciencia individual, es difícil advertir en la ley cómo se halla el doctor King en mejor posición que el gobernador de Misisipi, Ross Barnett, quien también creía profundamente en su causa y estaba resuelto a ir a la cárcel»[25]. El segundo, y quizá aún más serio, inconveniente es que la conciencia, aunque definida en términos seculares, presupone no solo que el hombre posee la facultad innata de distinguir lo que está bien de lo que está mal, sino también que el hombre está interesado en sí mismo porque la obligación surge solamente de este interés. Y difícilmente puede presuponerse este género de interés. Aunque sabemos que los seres humanos son capaces de reflexionar —de tener comunicación consigo mismos—, ignoramos cuántos se satisfacen en esta empresa no lucrativa; todo lo que podemos decir es que el hábito del pensamiento, de la reflexión, sobre lo que uno está haciendo, es independiente de la situación social, educativa o intelectual del individuo. En este aspecto, como en muchos otros, el «hombre bueno» y el «buen ciudadano» no son en ningún aspecto el mismo, y no solo en el sentido aristotélico. Los hombres buenos solo se manifiestan en las situaciones de emergencia, cuando de repente, como si no vinieran de parte alguna, aparecen en todos los estratos sociales. El buen ciudadano, por el contrario, ha de resultar conspicuo; puede ser observado, con el no muy confortante resultado de que resulta pertenecer a una pequeña minoría: tiende a ser una persona dotada de educación y perteneciente a las altas clases sociales[26].

24. C. Bay, «Civil Disobedience», en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 1968, II, p. 486.

25. *To Establish Justice...*, cit., p. 99.

26. W. C. McWilliams, *op. cit.*, p. 223.

Toda esta cuestión del peso político que puede concederse a las decisiones morales —decisiones logradas *in foro conscientiae*— se ha visto considerablemente complicada por las asociaciones originalmente religiosas y posteriormente secularizadas que ha adquirido la noción de conciencia bajo la influencia de la filosofía cristiana. Cuando usamos ahora la palabra, tanto en cuestiones morales como en cuestiones legales, se presupone que la conciencia siempre está presente dentro de nosotros, como si fuese idéntica al sentido. (Es cierto que al lenguaje le costó mucho tiempo distinguir entre conciencia y sentido, y que en algunas lenguas, el francés, por ejemplo, la separación entre conciencia y sentido jamás ha tenido lugar)*. La voz de la conciencia fue la voz de Dios y anunció la ley divina antes de llegar a ser la *lumen naturale* que informaba a los hombres de la existencia de una ley superior. Como voz de Dios formulaba prescripciones positivas cuya validez descansaba en el mandato: «Obedecerás a Dios antes que a los hombres —mandato que ligaba objetivamente sin ninguna referencia a instituciones humanas y que podía tornarse, como sucedió en la Reforma, incluso contra la institución de la iglesia, de la que se había afirmado que estaba inspirada por la divinidad—. Para oídos modernos esto debe sonar como una «autocertificación», que «linda con la blasfemia» —la presuntuosa pretensión de que uno conoce la voluntad de Dios y se halla seguro de su eventual justificación[27]—. No sonaba de esta forma al creyente en un Dios creador, que se había revelado él mismo a la única criatura que él creó a su propia imagen. Pero no es posible ignorar la anárquica naturaleza de las conciencias inspiradas por la divinidad, tan clamorosamente manifestada en los comienzos del cristianismo.

La ley, por eso —más bien tarde y no, desde luego, en todos los países— admitió a los objetores de conciencia de inspiración religiosa, pero solo cuando apelaban a una ley divina que era también reivindicada por un grupo religioso reconocido que no podía ser ignorado por una comunidad cristiana. La crisis actual y profunda de las Iglesias y el creciente número de objetores que no declaran relación alguna con ninguna institución religiosa, tanto si proclaman que sus conciencias se hallan informadas por la divinidad como si no es así, han creado mayores dificultades. No es probable que estas dificultades desaparezcan sustituyendo

* La autora emplea las palabras *conscience* y *consciousness* para designar la conciencia y lo que, conforme a una de las acepciones incluidas en el *Webster's Third New International Dictionary*, puede traducirse en español como «sentido» (*N. del T.*).

27. L. Dunbar, citado en P. F. Power, «On Civil Disobedience in Recent American Democratic Thought»: *The American Political Science Review* (marzo de 1970).

la sumisión al castigo por el recurso a una ley superior públicamente reconocida y religiosamente sancionada. «La idea de que el pago de la pena justifica la violación de la ley deriva, no de Gandhi ni de la tradición de desobediencia civil, sino de Oliver Wendell Holmes y de la tradición de realismo legal [...] Esta doctrina [...] es sencillamente absurda [...] en el terreno del derecho penal [...] Es insensato suponer que el homicidio, la violación o el incendio provocado puedan ser justificados con tal de que uno esté dispuesto a cumplir la pena»[28]. Resulta muy triste que, a los ojos de muchos, un «elemento de autosacrificio» sea la mejor prueba de la «intensidad de la preocupación»[29], de la «seriedad del desobediente y de su fidelidad a la ley»[30], porque el fanatismo sincero es habitualmente la señal distintiva del excéntrico y, en cualquier caso, torna imposible una discusión racional de las cuestiones en juego.

Además, la conciencia del creyente que escucha y obedece la voz de Dios o los mandatos de la *lumen naturale* dista considerablemente de la conciencia estrictamente secular —de ese conocimiento y comunicación con uno mismo, que en lenguaje ciceroniano, mejor que mil testigos atestigua hechos que de otra manera podrían permanecer siempre ocultos—. Es esta conciencia la que hallamos con tal magnificencia en *Ricardo III*. No hace más que «henchir a un hombre de obstáculos»; no está siempre con él, pero aguarda a que se encuentre solo, y pierde su dominio cuando pasa la media noche y él se reúne con sus lores. Solo después, cuando él ya no esté consigo mismo, dirá: «Conciencia no es más que una palabra que usan los cobardes / Concebida en un principio para amedrentar al fuerte». El temor a estar solo y a tener que enfrentarse con uno mismo puede disuadir de la fechoría, pero este temor, por su verdadera naturaleza, no es persuasivo para otros. No hay duda de que incluso esta clase de objeción de conciencia pueda resultar políticamente significativa cuando llegan a coincidir cierto número de conciencias y los objetores de conciencia decidan acudir a la plaza y hacer oír sus voces en público. Pero entonces ya no estamos tratando con individuos o con un fenómeno cuyo criterio pueda derivarse de Sócrates o de Thoreau. Lo que se ha decidido *in foro conscientiae* se ha convertido ahora en parte de la opinión pública y, aunque este grupo particular de desobedientes civiles puede proclamar su validación inicial —sus conciencias—, cada uno de ellos ya no se apoya en sí mismo. En la plaza, la suerte de la conciencia no es muy diferente de la suerte de la verdad del

28. M. Cohen, *op. cit.*, p. 214.
29. C. Cohen, art. cit., p. 6.
30. M. Cohen, *op. cit.*

filósofo: se convierte en una opinión, indistinguible de otras opiniones. Y la fuerza de la opinión no depende de la conciencia sino del número de aquellos con los que está asociada —«el acuerdo unánime sobre que X es un mal [...] añade crédito a la opinión de que X es un mal»[31].

II

La desobediencia a la ley, civil y penal, se ha convertido en un fenómeno de masas durante los últimos años, no solo en América sino en muchas otras partes del mundo. El desafío a la autoridad establecida, religiosa y secular, social y política, como fenómeno mundial, puede muy bien ser algún día considerado como el acontecimiento primordial de la última década. «Las leyes parecen haber perdido su poder»[32]. Desde el exterior y con la consideración de una perspectiva histórica no cabría imaginar un escrito más claro en la pared, un más explícito signo de la inestabilidad interna y de la vulnerabilidad de los Gobiernos y de los sistemas legales existentes. Si la historia enseña algo sobre las causas de la revolución —y la historia no enseña mucho pero sí considerablemente más que las teorías de las ciencias sociales—, es que las revoluciones van precedidas de una desintegración de los sistemas políticos, que el síntoma revelador de la desintegración es una progresiva erosión de la autoridad gubernamental y que esta erosión es causada por la incapacidad del Gobierno para funcionar adecuadamente, de donde brotan las dudas de los ciudadanos acerca de su legitimidad. Esto es lo que los marxistas acostumbran a llamar una «situación revolucionaria», que, desde luego, en más de la mitad de los casos, no llega a dar paso a una revolución.

En nuestro contexto constituye un ejemplo la grave amenaza al sistema judicial de los Estados Unidos. Lamentar «el canceroso crecimiento de las desobediencias»[33] no tiene mucho sentido a menos que se reconozca que durante muchos años las instituciones encargadas de que se cumpliera la ley han sido incapaces de imponer la observancia de los ordenamientos legales contra el tráfico de drogas, los asaltos a mano armada y los robos con escándalo. Considerando que las probabilidades que los delincuentes de estas categorías tienen de no ser descubiertos son superiores a la proporción de nueve a uno y que solo uno de cada cien irá a la cárcel, hay razón para sorprenderse de que semejante situa-

31. N. W. Puner, *op. cit.*, p. 714.
32. W. C. McWilliams, *op. cit.*, p. 211.
33. *To Establish Justice...*, cit., p. 89.

ción delictiva no sea peor de lo que es. (Según el Informe de la Comisión presidencial sobre el cumplimiento de la Ley y sobre la Administración de Justicia de 1967, «muchos más de la mitad de todos los delitos no son denunciados jamás a la policía» y «de los que lo son, menos de una cuarta parte concluyen en una detención. Casi la mitad de todas las detenciones terminan con una retirada de los cargos formulados»)[34]. Es como si estuviéramos realizando a escala nacional un experimento para determinar cuántos delincuentes potenciales —es decir, personas que se abstienen de cometer delitos por la fuerza disuasoria de la ley— existen actualmente en una sociedad dada. Puede que los resultados no sean muy estimulantes para quienes sostienen que todos los impulsos delictivos son aberraciones —esto es, son los impulsos de individuos mentalmente enfermos que actúan bajo la coacción de su enfermedad—. La simple y más que aterradora verdad es que, en circunstancias de tolerancia legal y social, adoptará la más violenta conducta delictiva gente que en circunstancias normales quizá habría pensado en tales delitos pero jamás llegó a decidir su realización[35].

En la sociedad de hoy, ni los transgresores potenciales (esto es, los delincuentes no profesionales y no organizados) ni los ciudadanos cumplidores de la ley precisan de estudios elaborados para señalar que los actos delictivos no tendrán probablemente —lo que quiere decir, sensiblemente— ninguna consecuencia legal. Hemos aprendido, a nuestro pesar, que es menos terrible la delincuencia organizada que la de los pillos no profesionales —quienes se aprovechan de la oportunidad— y

34. *Law and Order Reconsidered. Report of the Task Force on Law and Law Enforcement to the National Commission on the Causes and Prevention of Violence*, s. f., p. 266.

35. Ejemplos horribles de esta verdad fueron ofrecidos durante el llamado «Proceso de Auschwitz» en Alemania. Para el conocimiento de sus sesiones puede verse B. Naumann, *Auschwitz*, Nueva York, 1966. Los acusados eran «un simple puñado de casos intolerables», seleccionados entre unos dos mil hombres de la SS que estuvieron destinados en el campo entre 1940 y 1945. Todos ellos fueron acusados de asesinato, el único delito que en 1963, cuando se inició el proceso, no quedaba resguardado por el estatuto de limitaciones. Auschwitz fue el campo del exterminio sistemático, pero las atrocidades que casi todos los acusados cometieron no tenían nada que ver con la orden de realización de la «solución final»; sus crímenes eran castigables bajo la ley nazi y en algunos casos infrecuentes quienes los perpetraron fueron castigados por el Gobierno nazi. Los acusados no fueron especialmente escogidos para cumplir una misión en un campo de exterminio; llegaron a Auschwitz por la simple razón de que no eran útiles para el servicio militar. Casi ninguno de ellos tenía antecedentes penales de algún género y ninguno, desde luego, poseía antecedentes de sadismo y asesinato. Antes de ir a Auschwitz, y durante los dieciocho años en que vivieron en la Alemania de posguerra, se comportaron como ciudadanos respetables y respetados, indistinguibles de sus vecinos.

su enteramente justificada «ausencia de temor a ser castigados»; y esta situación no queda alterada ni aclarada por las investigaciones sobre la «confianza del público en el proceso judicial americano»[36]. No nos manifestamos contra el proceso judicial sino contra el simple hecho de que los actos delictivos carecen normalmente de consecuencia legal alguna; no son seguidos de procesos judiciales. Por otra parte, hay que preguntarse por lo que sucedería si se restaurara el poder de la policía hasta el punto razonable en el que del 60 al 70% de todos los actos delictivos se vieran adecuadamente seguidos de detenciones y adecuadamente juzgados. ¿Hay alguna duda de que significaría el colapso de los ya desastrosamente sobrecargados tribunales y de que tendría consecuencias completamente aterradoras en el igualmente sobrecargado sistema penitenciario? Lo que resulta tan aterrador en la presente situación no es el fallo de la policía *per se* sino que, además, el que si se remediara esta situación radicalmente, se originaría un desastre en esas otras igualmente importantes ramas del sistema judicial.

La respuesta del Gobierno a este colapso y a otros no menos obvios de los servicios públicos ha sido invariablemente la creación de comisiones de estudio, cuya fantástica proliferación en los últimos años ha hecho probablemente de los Estados Unidos el país más investigado de la Tierra. No hay duda de que las comisiones, tras gastar mucho tiempo y mucho dinero en hallar que «cuanto más pobre es uno, más probabilidades tiene de sufrir una grave desnutrición» (ejemplo de sabiduría que llegó a publicar *The New York Times* en su sección «Quotation of the Day»)[37], formulan a menudo recomendaciones razonables. Estas, sin embargo, no suelen ser llevadas a la práctica sino que pasan a ser sometidas a un nuevo equipo de investigadores. A todas las comisiones les caracteriza su desesperado propósito de hallar algo sobre las «causas más profundas» de la materia de que se trate, especialmente si esta materia es el problema de la violencia. Y dado que las «causas más profundas» se hallan, por definición, ocultas, el resultado final de tales investigaciones en equipo se reduce, también a menudo, a hipótesis y teorías no demostradas. La clara consecuencia es que la investigación se ha

36. Es alusión a la donación de un millón de dólares, hecha por la Fundación Ford «para estudios sobre la confianza del público en el proceso judicial americano», en contraste con el «Informe sobre los funcionarios encargados del cumplimiento de la ley», de F. P. Graham, del *New York Times*, que, sin un equipo investigador, llegó a la obvia conclusión de que «la falta de temor a ser castigados de los delincuentes está provocando una crisis grande e inmediata». Véase T. Wicker, «Crime and the Courts», en *New York Times*, 7 de abril de 1970.

37. El 28 de abril de 1970.

convertido en un sustituto de la acción y que las «causas más profundas» están ocultando las obvias, que son frecuentemente tan simples que no cabría pedir a ninguna persona «seria» e «instruida» que les concediera alguna atención. Claro es que el hallazgo de remedio a estos defectos obvios no garantizaría la solución del problema; pero olvidarlos significa que el problema ni siquiera llegará a ser adecuadamente definido[38]. La investigación se ha convertido en una técnica de evasión y este hecho no ha contribuido precisamente a ayudar a la ya debilitada reputación de la ciencia.

Como la desobediencia y el desafío a la autoridad son indicios generales de nuestro tiempo, resulta tentador considerar la desobediencia civil como un simple caso especial. Desde el punto de vista del jurista, la ley es tan violada por el desobediente civil como por el criminal y es comprensible que las personas, especialmente si son hombres de leyes, sospechen que la desobediencia civil, precisamente porque se ejerce en público, constituye la raíz de la diversidad criminal[39] —a pesar de que todas las pruebas y todos los argumentos apuntan en sentido contrario, porque la prueba que consiste en «demostrar que los actos de desobediencia civil [...] conducen a [...] una propensión hacia el delito» no es que sea insuficiente sino simplemente inexistente—[40]. Aunque es cierto que los movimientos radicales, y desde luego las revoluciones, atraen a los elementos delictivos, no sería prudente ni correcto igualar ambos; los delincuentes son tan peligrosos para los movimientos políticos como para la sociedad en conjunto. Además, mientras que la desobediencia civil puede ser considerada como indicio de una significativa pérdida de la autoridad de la ley (aunque difícilmente puede ser estimada como su causa), la desobediencia criminal no es más que la consecuencia inevitable de una desastrosa erosión del poder y de la competencia de la policía. Parecen siniestras las propuestas de demostrar la existencia de una «mente criminal» mediante «tests» de Rorschach o mediante agentes informadores, pero tales propuestas también figuran entre las técnicas de

38. Existe, por ejemplo, el bien conocido y muy investigado hecho de que los niños de las escuelas situadas en barrios miserables no aprenden. Entre las causas más obvias figura el hecho de que muchos de esos niños llegan a la escuela sin haber desayunado y se hallan desesperadamente hambrientos. Existe cierto número de causas «más profundas» en su incapacidad para aprender, y resulta incierto que un desayuno contribuiría a que aprendieran. Lo que no es inseguro es que no se podría enseñar a una clase de genios si estos se hallaran hambrientos.

39. El juez Charles E. Whittaker, como muchos otros de su profesión, «atribuye la crisis a las ideas de desobediencia civil». Véase W. C. McWilliams, *op. cit.*, p. 211.

40. *To Establish Justice...*, cit., p. 109.

evasión. Una incesante corriente de complejas hipótesis sobre la mente —el más esquivo de los dominios del hombre— del criminal ahoga el sólido hecho de que nadie es capaz de capturar su cuerpo de la misma manera que la hipotética suposición sobre las «*latentes* actitudes negativas» de los policías oculta su claro expediente negativo acerca de la aclaración de delitos[41].

La desobediencia civil surge cuando un significativo número de ciudadanos ha llegado a convencerse o bien de que ya no funcionan los canales normales de cambio y de que sus quejas no serán oídas o no darán lugar a acciones ulteriores, o bien, por el contrario, de que el Gobierno está a punto de cambiar y se ha embarcado y persiste en modos de acción cuya legalidad y constitucionalidad quedan abiertas a graves dudas. Los ejemplos son numerosos: siete años de guerra no declarada en Vietnam; la creciente influencia de los organismos secretos en los asuntos públicos; las claras o escasamente veladas amenazas a las libertades garantizadas por la Primera Enmienda; los intentos de privar al Senado de sus poderes constitucionales, seguidos por la invasión de Camboya, ordenada por el presidente con claro desdén por la Constitución que requiere explícitamente la aprobación del Congreso para el comienzo de una guerra, por no mencionar la aún más ominosa referencia del vicepresidente a resistentes y disidentes a quienes calificó como «'buitres' [...] y 'parásitos' [a los que] podemos permitirnos separar... de nuestra sociedad con no mayor pena que la que sentiríamos arrojando de un tonel las manzanas podridas». Referencia que desafía no solo a las leyes de los Estados Unidos, sino, incluso, a todo orden legal[42].

En otras palabras, la desobediencia civil está acompasada a cambios necesarios y deseables o a la deseable preservación o restablecimiento del statu quo —la preservación de los derechos garantizados por la Primera Enmienda o el restablecimiento del adecuado equilibrio de poder en el Gobierno, comprometido por el Ejecutivo tanto como por el enorme crecimiento del poder federal a expensas de los poderes de los estados—. En ninguno de los casos puede equipararse la desobediencia civil con la desobediencia criminal. Existe toda la diferencia del mundo entre el delincuente que evita la mirada pública y el desobediente civil que desafía abiertamente la ley. La distinción entre una abierta violación de la ley, realizada en público, y una violación oculta, resulta tan cla-

41. *Law and Order Reconsidered*, cit., p. 291.

42. Se recomienda especialmente la lectura de los abundantes y excelentes comentarios de *The New Yorker* en su sección «Talk of the Town», relativos al casi abierto desprecio de la Administración por el orden constitucional y legal de este país.

ra que solo puede ser desdeñada por prejuicio o por mala voluntad. Es ahora reconocida por todos los escritores serios del tema y resulta claramente condición primaria de todos los intentos en pro de la compatibilidad de la desobediencia civil con la ley y las instituciones americanas de gobierno. Además, el transgresor común, aunque pertenezca a una organización criminal, actúa solamente en su propio beneficio; se niega a ser subyugado por el asentimiento de todos los demás y se someterá únicamente a la violencia de las organizaciones encargadas de hacer que se cumpla la ley. El desobediente civil, aunque normalmente disiente de una mayoría, actúa en nombre y en favor de un grupo; desafía a la ley y a las autoridades establecidas sobre el fundamento de un disentimiento básico y no porque como individuo desee lograr una excepción para sí mismo y beneficiarse de esta. Si el grupo al que pertenece es significativo en número y posición, se siente la tentación de clasificarle como miembro de una de las «mayorías concurrentes» de John C. Calhoun, esto es, de sectores de la población que se muestran unánimes en su disentimiento. Desgraciadamente, el término está teñido de argumentos proesclavistas y racistas y en la *Disquisition on Government*, en la que aparece, oculta solo intereses, no opiniones ni convicciones, de minorías que se sienten amenazadas por «mayorías dominantes». En cualquier caso tratamos aquí de minorías organizadas que son demasiado importantes, no simplemente en número, sino en su *calidad de opinión* para que resulte prudente desdeñarlas. Porque Calhoun tenía ciertamente razón cuando afirmaba que en cuestiones de gran importancia nacional la «concurrencia o aquiescencia de las diversas porciones de la comunidad» son un prerrequisito del gobierno constitucional[43]. Considerar a las minorías desobedientes como rebeldes y traidoras es ir contra la letra y el espíritu de una Constitución cuyos creadores se mostraron especialmente sensibles a los peligros del irrefrenado dominio de la mayoría.

De todos los medios que los desobedientes civiles pueden emplear en el curso de la persuasión y de la dramatización de las cuestiones, el único que puede justificar el que se les llame «rebeldes» es el de la violencia. Por eso la no violencia es la segunda característica generalmente aceptada de la desobediencia civil, y de ahí se deduce que la «desobediencia civil no es revolución [...] El desobediente civil acepta, mientras que el revolucionario rechaza, el marco de la autoridad establecida y la legitimidad general del sistema de leyes»[44]. Esta segunda distinción entre el revolucionario y el desobediente civil, tan plausible a primera

43. *A Disquisition on Government* (1853), Nueva York, 1947, p. 67.
44. C. Cohen, art. cit., p. 3.

vista, resulta más difícil de mantener que la distinción entre el desobediente civil y el desobediente criminal. El desobediente civil comparte con el revolucionario el deseo de «cambiar el mundo», y el cambio que desea realizar puede ser, desde luego, drástico, como, por ejemplo, en el caso de Gandhi, que siempre es citado como el gran ejemplo, en este contexto, de la no violencia. (¿Aceptó Gandhi el «marco de la autoridad establecida», que era la dominación británica de la India? ¿Respetó la «legitimidad general del sistema de leyes» en la colonia?)

«Las cosas de este mundo se hallan en tan constante fluir que nada permanece largo tiempo en el mismo estado»[45]. Si esta sentencia, escrita por Locke hace trescientos años, fuese formulada ahora, parecería una referencia a este siglo. Pero hay que recordar que el cambio no es un fenómeno moderno sino algo inherente a un mundo, habitado y establecido por seres humanos, que llegan hasta el mundo por el nacimiento como extraños y forasteros (νέοι, los nuevos, como los griegos acostumbraban a llamar a los jóvenes) y que parten de él cuando precisamente han adquirido la experiencia y la familiaridad que podían, en ciertos casos, permitirles ser «sabios» en las peculiaridades del mundo. Los «hombres sabios» han desempeñado diversos y a veces significativos papeles en los asuntos humanos pero la realidad es que todos fueron viejos, hombres a punto de desaparecer del mundo. Su sabiduría, adquirida en la proximidad de su partida, no puede dirigir un mundo expuesto a la constante arremetida de la inexperiencia y de la «necedad» de los recién llegados, y es probable que sin esta interrelacionada condición de la natalidad y de la mortalidad que garantiza el cambio y hace posible el dominio de la sabiduría, la raza humana se hubiera extinguido hace largo tiempo de insoportable aburrimiento.

El cambio es constante, inherente a la condición humana, pero la velocidad del cambio no lo es. Varía considerablemente de un país a otro país, de un siglo a otro siglo. En comparación con la llegada y el paso de las generaciones, el fluir de las cosas del mundo se opera tan lentamente que este ofrece un hábitat casi estable a los que llegan, permanecen y se van. O así sucedió durante miles de años, incluyendo los primeros siglos de la Edad Moderna, cuando hizo su aparición por vez primera la noción del cambio por el cambio, bajo el nombre de progreso. El nuestro ha sido quizá el primer siglo en el que la velocidad del cambio en las cosas del mundo ha aventajado al cambio de sus habitantes. (Un síntoma alarmante de este giro es la dimensión siempre decre-

45. J. Locke, *The Second Treatise of Government,* n.º 157.

ciente de las generaciones. De la medida tradicional de tres o cuatro generaciones por siglo, que correspondía a la fosa generacional «natural» entre padres e hijos, hemos llegado ahora al punto en que cuatro o cinco años de diferencia en la edad son suficientes para establecer un foso entre las generaciones). Pero incluso bajo las extraordinarias condiciones del siglo XX, que hacen que la admonición de Marx a cambiar el mundo parezca como una exhortación a llevar carbón a Newcastle, difícilmente podría decirse que el apetito de cambio que el hombre experimenta haya cancelado su necesidad de estabilidad. Es bien sabido que el más radical de los revolucionarios se tornará conservador al día siguiente de la revolución. Es obvio que ni la capacidad del hombre para el cambio ni su capacidad para la preservación son ilimitadas, la primera está limitada por la extensión del pasado en el presente —nadie comienza *ab ovo*— y la segunda por la imprevisibilidad del futuro. El ansia del hombre por el cambio y su necesidad de estabilidad se han equilibrado y refrenado siempre y nuestro lenguaje actual, que distingue entre dos facciones, los progresistas y los conservadores, denota una situación en la que este equilibrio se ha descompuesto.

Ninguna civilización —artefacto hecho por el hombre para albergar sucesivas generaciones— hubiera sido posible sin un marco de estabilidad, para facilitar el fluir del cambio. Fundamentales entre los factores estabilizadores, más resistentes que las costumbres, los usos y las tradiciones, son los sistemas legales que regulan nuestra vida en el mundo y nuestros asuntos cotidianos con los demás. Esta es la razón de que sea inevitable que la ley, en un tiempo de rápido cambio, aparezca como «una fuerza restrictiva, es decir, como una influencia negativa en un mundo que admira la acción positiva»[46]. La variedad de tales sistemas es grande, tanto en el tiempo como en el espacio, pero todos tienen algo en común —lo que nos autoriza a emplear la misma palabra para fenómenos tan diferentes como la *lex* romana, el νόμος griego y la *torá* hebrea—, y es que estaban concebidos para asegurar la estabilidad. (Existe otra característica general de la ley: la de que no es universalmente válida, o bien posee unos límites territoriales o, como en el caso de la ley judía, se halla restringida étnicamente; pero esto no nos concierne aquí. Donde faltan ambas características, estabilidad y validez limitada, donde las llamadas «leyes» de la historia o de la naturaleza, por ejemplo, interpretadas por el jefe de un Estado, mantienen una «legalidad» que puede cambiar de día a día y que afirma su validez para toda la humanidad, nos

46. E. H. Levi, *op. cit.*

enfrentamos en realidad con la ilegalidad, aunque no con la anarquía, dado que el orden puede mantenerse mediante una organización coactiva. En cualquier caso, el resultado claro es la criminalización de todo el aparato gubernamental, como sabemos por el Gobierno totalitario).

Por obra del índice de cambio sin precedentes en nuestro tiempo, y por obra del reto que el cambio plantea al orden legal —del lado del Gobierno, como ya hemos visto, así como del lado de los ciudadanos desobedientes—, se admite ahora ampliamente el que los cambios puedan ser efectuados por la ley, a diferencia de la primitiva noción según la cual la «acción legal (es decir, las decisiones del Tribunal Supremo) puede alterar los modos de vida»[47]. Ambas opiniones me parecen basadas en un error sobre lo que la ley puede realizar y lo que no puede realizar. La ley puede, desde luego, estabilizar y legalizar el cambio, una vez que se haya producido pero el cambio es siempre el resultado de una acción extralegal. En realidad, la constitución misma ofrece una forma casi legal de desafiar a la ley, vulnerándola, pero, al margen por completo de si tales transgresiones son o no actos de desobediencia, el Tribunal Supremo tiene derecho a escoger entre los casos que se le someten, y esta elección se ve inevitablemente influida por la opinión pública. La ley recientemente aprobada en Massachusetts para forzar un test sobre la legitimidad de la guerra del Vietnam, y sobre la que el Tribunal Supremo se negó a decidir, constituye un ejemplo. ¿No resulta obvio que esta acción legal —muy significativa— fue el resultado de la desobediencia civil de los que se resistían al alistamiento y que su objetivo era legalizar la negativa de los reclutas a combatir? Todo el cuerpo de legislación laboral —el derecho a los convenios colectivos, el derecho a la sindicación y el derecho a la huelga— fue precedido por décadas de desobediencia, frecuentemente violenta, a las que en definitiva resultaron ser leyes anticuadas.

La historia de la Decimocuarta Enmienda ofrece quizá un ejemplo especialmente instructivo de la relación entre ley y cambio. Estaba destinada a traducir en términos constitucionales el cambio que se había operado como resultado de la guerra civil. Este cambio no fue aceptado por los estados del Sur, con el desenlace de que las disposiciones sobre la igualdad racial quedaron en general incumplidas durante cien años. Un ejemplo aún más sorprendente de la incapacidad de la ley para obligar el cambio es, naturalmente, la Decimoctava Enmienda, relativa a la Prohibición, que hubo de ser abolida porque demostró ser incumpli-

47. J. D. Hyman, «Segregation and the Fourteenth Amendment», en R. G. McCloskey (ed.), *Essays in Constitutional Law*, Nueva York, 1957, p. 379.

ble[48]. La Decimocuarta Enmienda, por otra parte, se cumplió finalmente por la acción legal del Tribunal Supremo pero, aunque cabe afirmar que siempre fue «simple responsabilidad del Tribunal Supremo el enfrentarse con las leyes estatales que niegan la igualdad racial»[49], lo cierto es que el Tribunal decidió hacerlo solo cuando los movimientos de derechos civiles que, por lo que a las leyes del Sur se referían, eran claramente movimientos de desobediencia civil produjeron un cambio drástico, tanto en las actitudes de los ciudadanos negros como en las de los ciudadanos blancos. No fue la ley sino la desobediencia civil la que llevó a la luz el «dilema americano» y la que, quizá por vez primera, obligó a la nación a reconocer la enormidad del crimen, no siempre de la esclavitud sino de la comercialización de la esclavitud, «único entre tales sistemas conocidos de la civilización»[50] cuya responsabilidad había heredado el pueblo, junto con muchas mercedes, de sus antepasados.

III

La perspectiva de un cambio muy rápido sugiere que existen «todas las probabilidades de que la desobediencia civil desempeñe un papel progresivamente creciente en [...] las democracias modernas»[51]. Si «la desobediencia civil ha venido para quedarse», como muchos han llegado a creer, resulta de importancia primordial la cuestión de su compatibilidad con las leyes; la respuesta puede ser muy bien decidir si las instituciones de libertad demostrarán o no ser suficientemente flexibles para sobrevivir a la arremetida del cambio sin una guerra civil y sin una revolución. La literatura sobre el tema se muestra inclinada a argumentar en favor de la desobediencia civil sobre los fundamentos más bien débiles que ofrece la Primera Enmienda, admitiendo la necesidad de que sean «extendidos» y expresando la esperanza de que «las futuras decisiones del Tribunal Supremo establecerán una nueva teoría en [su] lugar»[52]. Pero la Primera Enmienda, inequívocamente, defiende solo «la libertad

48. La extendida desobediencia a la Enmienda de la Prohibición no tiene, sin embargo, «legítimo derecho a ser denominada desobediencia», porque no fue practicada en público. Véase N. W. Puner, *op. cit.*, p. 653.

49. R. G. McCloskey, *op. cit.*, p. 352.

50. Sobre este importante punto, que explica por qué tuvo la emancipación desastrosas consecuencias en los Estados Unidos, véase el espléndido estudio de S. M. Elkins, *Slavery*, Nueva York, 1959.

51. C. Bay, *op. cit.*, p. 483.

52. H. A. Freeman, art. cit., p. 23.

de palabra y de prensa» mientras que queda abierto a interpretación y controversia el grado hasta el cual protege la libertad de acción, «el derecho del pueblo a reunirse pacíficamente y a solicitar del Gobierno reparación a sus agravios». Según las decisiones del Tribunal Supremo, «la conducta, conforme a la Primera Enmienda, no disfruta de la misma amplitud que la palabra» y «la conducta, como opuesta a la palabra, es (desde luego) algo endémico en la desobediencia civil»[53].

Sin embargo, de lo que básicamente aquí se trata no es de si la desobediencia civil puede ser justificada por la Primera Enmienda y hasta qué grado pueda serlo, sino, más bien, con qué *concepto* de ley es compatible. Argumentaré a continuación que, aunque el fenómeno de la desobediencia civil es hoy un fenómeno de alcance mundial y aunque solo recientemente haya atraído en los Estados Unidos el interés de la jurisprudencia política y de la ciencia política, sigue siendo primariamente americano en su origen y sustancia; que ningún otro país, y ninguna otra lengua, tienen siquiera una expresión para designarlo, y que la República americana es el único Gobierno que posee al menos una posibilidad de contender con este fenómeno —no, quizá, de acuerdo con las disposiciones vigentes, sino conforme al *espíritu* de sus leyes—. Los Estados Unidos deben su origen a la Revolución americana y esta revolución fue realizada dentro de un nuevo y nunca completamente articulado concepto de la ley, que no fue el resultado de una teoría sino que resultó constituido por las extraordinarias experiencias de los primitivos colonos. Sería un acontecimiento de gran significado hallar una hornacina constitucional a la desobediencia civil, de no menos significado, quizá, que el hecho de la fundación de la *constitutio libertatis,* hace casi doscientos años.

La obligación moral del ciudadano de obedecer a las leyes se ha hecho derivar tradicionalmente de la suposición de que o bien consentía en obedecerlas o, en realidad, era su propio legislador; de esta manera se suponía que bajo el dominio de la ley los hombres no están sujetos a

53. N. W. Puner, *op. cit.*, p. 694. Para el significado de la garantía de la Primera Enmienda, véase especialmente E. S. Corwin, *The Constitution and What It Means Today*, Princeton, 1958. Por lo que se refiere al grado en el que es protegida por la Primera Enmienda la libertad de acción, Corwin señala: «Históricamente el derecho de petición es un derecho primario, el derecho a montar pacíficamente un derecho subordinado e instrumental [...] Hoy, sin embargo, el derecho de reunión pacífica es 'afín a los de libertad de expresión y de prensa y resulta igualmente fundamental [...] No puede ser proscrita la celebración de reuniones para una pacífica acción política. Los que ayudan a la realización de tales reuniones no pueden ser considerados delincuentes por tal motivo'» (pp. 203-204).

una voluntad extraña sino que solamente se obedecen a sí mismos —con el resultado, naturalmente, de que cada persona sea al mismo tiempo su propio dueño y su propio esclavo y de que lo que se concebía como conflicto tradicional entre el ciudadano, preocupado por el bien común, y el yo mismo, buscador de su propia felicidad, se ha interiorizado—. Esta es la esencia de la solución rousseauniano-kantiana al problema de la obligación, y su defecto, desde mi punto de vista, es que traslada el conflicto a la conciencia —a la relación entre yo y mí mismo[54]—. Desde el punto de vista de la moderna ciencia política el inconveniente radica en el origen ficticio del consentimiento: «Muchos [...] escriben como si hubiera un contrato social o alguna base similar como obligación política de obedecer a la mayoría», por lo que el argumento normalmente preferido es: en una democracia nosotros tenemos que obedecer la ley porque poseemos derecho a votar[55]. Pero son precisamente estos derechos al voto, sufragio universal en elecciones libres como base suficiente para una democracia y afirmación de libertad pública, los que se ven ahora sometidos a ataque.

Me parece crucial la afirmación formulada por Eugene Rostow, según la cual lo que hay que considerar es la «obligación moral de un ciudadano a la ley *en una sociedad de asentimiento*». Si Montesquieu tenía razón —y yo creo que la tenía— al decir que existe algo como «el espíritu de las leyes», que varía de país a país y que es diferente en las distintas formas de gobierno, entonces podremos afirmar que el asentimiento, no en el muy antiguo sentido de simple aquiescencia, con su distinción entre dominio sobre súbditos voluntarios y dominio sobre súbditos involuntarios, sino en el sentido de activo apoyo y continua participación en todas las cuestiones de interés público, es el espíritu de la ley americana. Teóricamente, este asentimiento ha sido construido para ser resultado de un contrato social que, en su forma más común —el contrato entre un pueblo y su Gobierno— es fácil de denunciar como mera ficción. Sin embargo, el caso es que no existía una mera ficción en la experiencia prerrevolucionaria americana con sus numerosos *covenants* (pactos) y

54. Hegel señaló otro importante defecto: «Ser el propio dueño y el propio siervo de uno puede ser mejor que ser el siervo de otro. Sin embargo, la relación entre libertad y naturaleza, si [...] la naturaleza está siendo oprimida por el propio ser de uno, es mucho más artificial que la relación en la ley natural, según la cual la parte dominante y ordenante se encuentra fuera del individuo vivo. En este último caso, el individuo, como entidad viva, conserva su identidad autónoma [...] Se enfrenta con un poder extraño [...] [De la otra manera] es la armonía interna la que resulta destruida» (*Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), Felix Meiner, Hamburgo, p. 70).

55. C. Bay, *op. cit.*, p. 483.

acuerdos, desde el Mayflower Compact al establecimiento de las trece colonias como una entidad. Cuando Locke formuló su teoría del contrato social que supuestamente explicaba los comienzos originarios de la sociedad civil, señaló en una observación marginal cuál era el modelo en el que pensaba: «En los comienzos todo el mundo era América»[56].

En teoría, el siglo XVII conoció y combinó bajo el nombre de contrato social tres clases totalmente diferentes de tales acuerdos originarios. Existía, *en primer lugar,* el ejemplo del pacto bíblico, contraído entre un pueblo en conjunto y su Dios, por virtud del cual el pueblo consentía en obedecer cualesquiera leyes que pudiera decidir revelarle una todopoderosa divinidad. Si hubiese prevalecido esta versión puritana del asentimiento, sería, como John Cotton advirtió certeramente, «haber establecido la teocracia como la mejor forma de gobierno»[57]. Existía, *en segundo lugar,* la variedad hobbesiana según la cual cada individuo concluye un acuerdo con las autoridades estrictamente seculares para garantizar su seguridad, para cuya protección abandona todos sus derechos y poderes. Yo llamaría a esta la versión vertical del contrato social. Es, desde luego, incompatible con la comprensión americana del gobierno porque reclama para este un monopolio del poder en beneficio de todos los súbditos que, mientras que esté garantizada su seguridad física, carecen de derechos y de poderes; la República americana, en cambio, descansa en el poder del pueblo —la antigua *potestas in populo* romana y el poder concedido a las autoridades es un poder delegado que puede ser revocado—. Hubo, *en tercer lugar,* el contrato social originario de Locke en el que no el Gobierno sino la sociedad —entendiendo esta palabra en el sentido de la *societas* latina— introdujo una «alianza» entre todos los miembros individuales quienes establecen un contrato para gobernarse tras haberse ligado entre sí. Denominaré a esta la versión horizontal del contrato social. Este contrato limita el poder de cada individuo miembro pero deja intacto el poder de la sociedad; la sociedad entonces establece el gobierno «sobre la simple base de un contrato originario entre individuos independientes»[58].

Todos los contratos, pactos y acuerdos descansan en la reciprocidad y la gran ventaja de la versión horizontal del contrato social es que esta reciprocidad liga a cada miembro con sus conciudadanos. Es la única

56. *The Second Treatise of Government,* n.º 49.

57. Véase mi análisis sobre el puritanismo y su influencia en la Revolución americana en *On Revolution*, Nueva York, 1963, pp. 171 ss. [*Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013, pp. 271 ss.].

58. J. Adams, *Novanglus. Works*, Boston, 1851, vol. IV, p. 110.

forma de gobierno en la que los ciudadanos están ligados entre sí, no a través de recuerdos históricos o por homogeneidad étnica como en la nación-Estado ni a través del Leviatán de Hobbes, que «intimida a todos» y así los une, sino a través de la fuerza de promesas mutuas. En el pensamiento de Locke, esto significaba que la sociedad permanecería intacta incluso si «es disuelto el Gobierno» o si rompe su acuerdo con la sociedad, evolucionando hacia una tiranía. Una vez establecida, la sociedad, mientras exista como tal, no puede ser devuelta a la ilegalidad y a la anarquía del estado de naturaleza. En palabras de Locke, «el poder que cada individuo entrega a la sociedad cuando entra en esta, jamás puede ser devuelto de nuevo al individuo mientras la sociedad dure sino que permanecerá siempre en la comunidad»[59]. Esta es una nueva versión de la antigua *potestas in populo*, con la consecuencia de que, en contraste con las anteriores teorías sobre el derecho a la resistencia, según las cuales el pueblo podía actuar solamente «cuando se lo encadene», ahora tenía el derecho, de nuevo en palabras de Locke, de «impedir el encadenamiento»[60]. Cuando los firmantes de la Declaración de Independencia empeñaron mutuamente «sus vidas, sus fortunas y su sagrado honor», pensaban precisamente en esta vena de las experiencias específicamente americanas tanto como en términos de la generalización y conceptualización que de estas experiencias había hecho Locke.

El asentimiento —en el sentido de que ha de suponerse la afiliación voluntaria de cada ciudadano a la comunidad— queda obviamente (excepto en el caso de la nacionalización) tan abierto al menos al reproche de ser una ficción como el contrato originario. El argumento es correcto legal e históricamente, pero no existencial y teóricamente. Cada hombre nace como miembro de una determinada comunidad y solo puede sobrevivir si es bien recibido y se encuentra en su elemento. En la situación de hecho de cada recién nacido hay implicado un tipo de asentimiento; principalmente una clase de conformidad a las normas según las cuales se juega el gran juego del mundo en el grupo particular al que pertenece por su nacimiento. Todos vivimos y sobrevivimos por una especie de *consentimiento tácito*, que, sin embargo, sería difícil denominar voluntario. ¿Cómo podríamos en cualquier caso denominarlo así? Podemos, sin embargo, llamarlo voluntario, cuando el niño nace en una comunidad en la que el disentimiento es también una posibilidad legal y *de facto* para él cuando llega a ser hombre. El disentimiento implica

59. *The Second Treatise of Government*, n.º 220.
60. *Ibid.*, n.º 243.

el asentimiento y es la característica del gobierno libre. Quien sabe que puede disentir sabe que, de alguna forma, asiente cuando no disiente.

El asentimiento, como implicado en el derecho a disentir —el espíritu de la ley americana y la quintaesencia del gobierno americano—, revela y articula el asentimiento tácito otorgado a cambio de la tácita bienvenida que la comunidad da a los recién llegados, a la inmigración interior a través de la cual se renueva constantemente. Visto en esta perspectiva, el asentimiento tácito no es una ficción; es inherente a la condición humana. Sin embargo, el asentimiento tácito general —el «acuerdo tácito, una especie de *consensus universalis*» como lo llamaba Tocqueville[61]— tiene que ser distinguido cuidadosamente del asentimiento a leyes específicas o a una determinada política, o a las que no alcanza aunque esas sean el resultado de decisiones mayoritarias[62]. Se señala a menudo que el asentimiento a la Constitución, el *consensus universalis,* implica también un asentimiento a las leyes que se han establecido porque en el Gobierno representativo el pueblo ha contribuido a hacerlas. Este asentimiento, creo, resulta, desde luego, enteramente ficticio; en las circunstancias actuales, en cualquier caso, ha perdido toda su plausibilidad. El mismo Gobierno representativo se halla hoy en crisis, en parte porque ha perdido, en el curso del tiempo, todas las instituciones que permitían la participación efectiva de los ciudadanos y en parte por el hecho de verse afectado por la enfermedad que sufre el sistema de partidos: la burocratización y la tendencia de los dos partidos a representar únicamente su propia maquinaria.

En cualquier caso el actual peligro de rebelión en los Estados Unidos no procede del disentimiento y de la resistencia a leyes específicas, decretos del Ejecutivo y política nacional, ni siquiera de la denuncia del «sistema» o *establishment* con sus característicos ataques al bajo nivel moral de quienes se hallan en puestos elevados y a la protectora atmósfera de convivencia que los rodea. Con lo que nos enfrentamos es con una crisis constitucional de primer orden, y esta crisis es obra de dos factores muy diferentes cuya desafortunada coincidencia ha determinado la específica aspereza tanto como la confusión general de la situación. Son frecuentes los desafíos de la administración a la Constitución con la consecuente pérdida de confianza del pueblo en los procesos consti-

61. «La república existe en América, sin combate, sin oposición, sin prueba, por un acuerdo tácito, una especie de *consensus universalis*». [A. de Tocqueville, *La democracia en América*, ed. crítica y trad. de E. Nolla, Trotta/Liberty Fund, Madrid, 2010, p. 639].

62. Para conocer la importancia de esta distinción véase H. Morgenthau, *Truth and Power*, Londres, 1970, pp. 19 ss., y *The New Republic*, 22 de enero de 1966, pp. 16-18.

tucionales, es decir, de la retirada del asentimiento. Al mismo tiempo, ha quedado patente la repugnancia de ciertos sectores de la población a reconocer el *consensus universalis*.

Hace casi ciento cincuenta años Tocqueville predijo que «el más temible de todos los males que amenazan al futuro de los Estados Unidos» no era la esclavitud, cuya abolición previó, sino que estaba determinado por la «presencia de los negros en su suelo»[63]. Y la razón por la que pudo predecir el futuro de los negros y de los indios con más de un siglo de adelanto se basa en el simple y aterrador hecho de que estos pueblos jamás fueron incluidos en el *consensus universalis* original de la República americana. No había nada en la Constitución o en la intención de quienes la elaboraron cuya interpretación permitiera la inclusión del pueblo esclavo en el convenio original. Incluso quienes defendían la eventual emancipación pensaban en términos de la segregación de los negros o, preferiblemente, de su deportación. Esto es cierto por lo que se refiere a Jefferson —«Nada hay más ciertamente escrito en el libro del destino como que estos pueblos tienen que ser libres; no es menos cierto que las dos razas, igualmente libres, no pueden vivir en el mismo gobierno»—, como también es cierto respecto de Lincoln quien, en fecha tan tardía como 1862, trató, «cuando una representación de hombres de color fue a ver[le] [...] de persuadirle para que establecieran una colonia en América Central»[64]. La tragedia del movimiento abolicionista, que en sus primeras fases también había propugnado la deportación y la colonización (a Liberia), fue la de que solo pudiera apelar a la conciencia individual y no a la ley de la tierra o a la opinión del país. Esto puede explicar su intenso sesgo general antiinstitucional, su abstracta moralidad, que condenaba como un mal todas las instituciones porque toleraban el mal de la esclavitud, y que, desde luego, no contribuyó a promover elementales medidas de reforma humanitaria mediante las cuales en todos los demás países fueron emancipados gradualmente los esclavos dentro de una sociedad libre[65].

Sabemos que este delito original no pudo ser remediado por las Enmiendas Decimocuarta y Decimoquinta; por el contrario, la exclusión *tácita* del asentimiento *tácito* resultó aún más evidente por la incapacidad o repugnancia del Gobierno federal a obligar al cumplimiento de sus propias leyes, y cuando pasó el tiempo y ola tras ola de inmigrantes

63. *La democracia en América*, cit., p. 567 (*N. del E. español*).
64. R. Hofstadter, *op. cit.*, p. 130.
65. Elkins, en la parte IV de su libro anteriormente citado, proporciona un excelente análisis de la esterilidad del movimiento abolicionista.

llegaron al país, resultó aún más obvio que los negros, ya libres, nacidos y crecidos en el país, eran los únicos para quienes no era cierto, en palabras de Bancroft, que «la bienvenida de la Comunidad (*Commonwealth*) era tan amplia como su disgusto»[66]. Conocemos el resultado y no necesitamos sorprendernos de que los actuales y tardíos intentos de acoger explícitamente a la población negra, en el por otra parte tácito *consensus universalis* de la nación, no hayan sido recibidos con confianza. (Una explícita Enmienda constitucional, dirigida específicamente a la población negra de América, podría haber subrayado más dramáticamente el cambio para este pueblo que nunca fue bien recibido, tranquilizándolo sobre su finalidad. Las decisiones del Tribunal Supremo son interpretaciones constitucionales entre las que figura la de Dred Scott, la cual señalaba en 1857 que «los negros no pueden ser ciudadanos en el significado de la Constitución federal»[67]. Este fracaso del Congreso al no proponer semejante enmienda resulta sorprendente en comparación con su abrumadora votación en favor de una enmienda constitucional para acabar con las prácticas discriminatorias infinitamente más benignas contra las mujeres). En cualquier caso, los intentos de integración hallan a menudo la repulsa de las organizaciones negras mientras que bastantes de sus líderes se preocupan escasamente de las reglas de la no violencia en lo que se refiere a la desobediencia civil, y, a menudo, también de los temas en debate como la guerra de Vietnam o los específicos defectos de nuestras instituciones porque se hallan en abierta rebelión contra todas estas. Y aunque han sido capaces de atraer a su causa al sector más extremista de la desobediencia radical, que sin ellos se hubiera extinguido hace largo tiempo, su intento les impulsa a desembarazarse de tales defensores que, pese a su espíritu rebelde, se hallan incluidos en el contrato original del que surgió el tácito *consensus universalis*.

El asentimiento, en la comprensión americana del término, se basa en la versión horizontal del contrato social, y no en las decisiones de la mayoría. (Por el contrario, gran parte del pensamiento de quienes elaboraron la Constitución concernía a la protección de las minorías que

66. Véase G. Bancroft, *The History of the United States*, versión abreviada por R. B. Nye, Chicago, 1966, p. 44.

67. El caso de *Dred Scott contra Sandford* fue presentado en apelación ante el Tribunal Supremo. Dred, un esclavo de Misuri, fue llevado por su propietario a Illinois y a otro territorio donde la esclavitud era ilegal. De vuelta a Misuri, Scott demandó a su propietario, «afirmando que esos viajes a tierras libres le habían convertido en un hombre libre». El tribunal decidió que Scott no podía «llevar su caso a los tribunales federales [...] porque los negros no son ni pueden ser ciudadanos en el significado de la Constitución federal». Véase R. McCloskey, *The American Supreme Court*, Chicago, 1966, pp. 93-95.

disienten). El contenido moral de este asentimiento es como el contenido moral de todos los acuerdos y contratos; consiste en la obligación de cumplirlos. Esta obligación es inherente a todas las promesas. Toda organización humana, sea social o política, se basa en definitiva en la capacidad del hombre para hacer promesas y cumplirlas. El único deber estrictamente moral del ciudadano es esta doble voluntad de dar y de mantener una fiable seguridad respecto de su futura conducta que constituye la condición prepolítica de todas las otras virtudes, específicamente políticas. La muy citada declaración de Thoreau: «La única obligación que tengo derecho a asumir es la de hacer en cualquier momento lo que crea que es justo», puede muy bien transformarse en esta fórmula: La única obligación que, *como ciudadano,* tengo derecho a asumir es la de hacer y cumplir promesas.

Las promesas son el único modo que los hombres tienen de ordenar el futuro, haciéndolo previsible y fiable hasta el grado que sea humanamente posible. Y como la previsibilidad del futuro nunca puede ser absoluta, las promesas están caracterizadas por dos limitaciones esenciales. Estamos obligados a mantener nuestras promesas con tal de que no surjan circunstancias inesperadas y con tal de que no se rompa la reciprocidad inherente a todas las promesas. Hay gran número de circunstancias que pueden determinar la ruptura de una promesa, siendo en nuestro contexto la más importante la circunstancia general de cambio. Y la violación de la reciprocidad inherente a las promesas puede también ser provocada por muchos factores, siendo el único relevante en nuestro contexto el fallo de las autoridades establecidas en el mantenimiento de las condiciones originales. Los ejemplos de tales fallos son ya demasiado numerosos; existe el caso de una «guerra ilegal e inmoral», el caso de una creciente reivindicación del poder por la rama ejecutiva del Gobierno, el caso del engaño crónico, junto con los deliberados ataques a las libertades garantizadas por la Primera Enmienda cuya principal función política ha sido siempre la de hacer imposible el engaño *crónico*; y existe por último, aunque no sea el menos importante, el caso de las violaciones (en forma de investigaciones orientadas hacia la guerra o dirigidas por el Gobierno) en la confianza específica en las universidades que les proporcionaba una protección contra la interferencia política y la presión social. Por lo que se refiere a las discusiones acerca de este último tema, quienes atacan estos abusos y quienes los defienden se muestran desgraciadamente inclinados a coincidir sobre la premisa básicamente equivocada de que las universidades son simples «espejos de una más amplia sociedad»; argumento que ha sido apostillado por Edward H. Levi, presidente de la Univer-

sidad de Chicago, con estas palabras: «Se dice a veces que la sociedad logrará el tipo de educación que merece, que el Cielo nos ayude si llega a ser así»[68].

«El espíritu de las leyes», como lo vio Montesquieu, es el principio por el cual actúan y se ven inspiradas a actuar las personas que viven bajo un específico sistema legal. El asentimiento, el espíritu de las leyes americanas, está basado en la noción de un contrato que liga recíprocamente, que establecieron primero las colonias individuales y después la Unión. Un contrato presupone una pluralidad de por lo menos dos, y cada asociación establecida y actuante según el principio del asentimiento, basado en la promesa mutua, presupone una pluralidad que no se disuelve sino que se conforma en una unión —*e pluribus unum*—. Si los miembros individuales de la comunidad formada decidieran no conservar una restringida autonomía, si decidieran desaparecer en una completa unidad tal como la *union sacrée* de la nación francesa, todo lo que se pudiera decir acerca de la relación *moral* del ciudadano con la ley sería mera retórica.

El asentimiento y el derecho a disentir se han convertido en los principios inspiradores y organizadores de la acción que han enseñado a los habitantes de este continente el «arte de asociarse juntos» del que proceden esas asociaciones voluntarias cuyo papel fue Tocqueville el primero en advertir, con sorpresa, admiración y algún recelo; las consideraba la fuerza peculiar del sistema político americano[69]. Los pocos capítulos que les dedicó siguen siendo lo mejor de la no muy amplia literatura sobre el tema. Las palabras con las que comenzaba: «América es el país del mundo en el que se ha sacado más partido a la asociación y donde este poderoso medio de accióna se ha aplicado a una mayor diversidad de objetivos», no son hoy menos ciertas de lo que lo eran hace casi ciento cincuenta años; y tampoco lo es la conclusión de que «no hay nada que merezca más nuestra atención que las asociaciones intelectuales y morales de América». Las asociaciones voluntarias no son partidos; son organizaciones *ad hoc* que persiguen objetivos a corto plazo y que desaparecen cuando su objetivo ha sido alcanzado. Solo en el caso de su prolongado fracaso y de tratarse de un objetivo de gran importancia pueden formar «como una nación aparte dentro de la na-

68. *Point of View. Talks on Education*, Chicago, 1969, pp. 139 y 170.

69. Para las citas siguientes de Tocqueville véase «La asociación política en los Estados Unidos» y «El uso que los americanos hacen de la asociación en la vida civil», en *La democracia en América*, cit., pp. 366-374 y 858-865, respectivamente (*N. del E. español*).

ción, un gobierno dentro del gobierno» (Esto sucedió en 1861*, unos treinta años después de que Tocqueville escribiera estas palabras, y podría suceder otra vez; el reto de la legislatura de Massachusetts a la política exterior de la Administración constituye una clara advertencia). Mas, bajo las condiciones de la sociedad de masas, especialmente en las grandes ciudades, ya no es cierto que su espíritu «penetre cada acto de la vida social», y mientras que de este hecho puede haber resultado una cierta disminución en el gran número de asociados en la población —de Babbitts, que son la versión específicamente americana del filisteo— la quizá conveniente repulsa a formar asociaciones «con los más nimios propósitos» se corresponde con una evidente disminución del apetito por la acción. Porque los americanos siguen considerando justamente la asociación como «el único medio para actuar que tienen». Los últimos años, con las masivas manifestaciones en Washington, a menudo organizadas por el estímulo del momento, han demostrado hasta qué inesperado grado siguen vivas las antiguas tradiciones. Podría escribirse hoy la observación de Tocqueville: «Tan pronto como varios habitantes de los Estados Unidos conciben un sentimiento o una idea que quieren dar a conocer al mundo» o han hallado alguna falta que desean corregir «se buscan, y cuando se han encontrado, se unen. *Desde ese momento no son ya hombres aislados, sino un poder que se ve de lejos* y cuyas acciones sirven de ejemplo, que habla y que es escuchado» (el subrayado es de la autora).

Estimo que los desobedientes civiles no son más que la última forma de asociación voluntaria y que se hallan completamente sintonizados con las más antiguas tradiciones del país. ¿Qué podría describirlos mejor que las palabras de Tocqueville: «Los ciudadanos que forman la minoría se asocian, primeramente, para conocer su número y debilitar así el imperio moral de la mayoría»? En realidad ha pasado ya mucho tiempo desde que podían encontrarse «asociaciones morales e intelectuales» entre las asociaciones voluntarias —que, por el contrario, parecen haber sido formadas exclusivamente para la protección de intereses específicos, de grupos de presión y de cabildos (*lobbyists*) que las representan en Washington—. No dudo de que sea merecida la dudosa reputación de los cabilderos, como ha estado frecuentemente justificada la dudosa reputación de los políticos de este país. Sin embargo, la realidad es que los grupos de presión son también asociaciones voluntarias y que son re-

* Aunque parezca inútil recordarlo, el 8 de febrero de 1861 se constituyeron en Montgomery los Estados Confederados de América y el 12 de abril del mismo año, con el ataque a Fort Sumter, se inició la guerra civil (*N. del T.*).

conocidos en Washington donde su influencia es suficientemente grande como para que sean llamados «Gobierno auxiliar»[70]; además, el número de cabilderos registrados supera con mucho al número de congresistas[71]. No es cosa baladí este reconocimiento público aunque semejante «auxilio» no fuera más previsto en la Constitución y en su Primera Enmienda de lo que fue la libertad de asociación como forma de acción política[72].

Sin duda alguna «es elemental el peligro de la desobediencia política»[73], pero no superior ni diferente a los peligros relativos al derecho de asociación libre, y Tocqueville, a pesar de su admiración, no los ignoró. John Stuart Mill, en su crítica del primer volumen de *La democracia en América,* formuló el quid de la aprensión de Tocqueville: «La capacidad de cooperación para un objetivo común, durante tanto tiempo instrumento de poder monopolizado en manos de las clases superiores, es ahora uno de los más formidables en manos de las más bajas»[74]. Tocqueville sabía que «el control tiránico que estas sociedades ejercen es a menudo mucho más insoportable que la autoridad poseída sobre la sociedad por el Gobierno al que atacan», pero también sabía que «la libertad de asociación se ha convertido en una garantía necesaria contra la tiranía de la mayoría», que «se emplea un expediente peligroso para obviar un peligro aún más formidable» y, finalmente que «por el disfrute de esta peligrosa libertad los americanos aprenden el arte de hacer menos formidables los peligros de la libertad». En cualquier caso, «si los hombres han de seguir siendo civilizados o han de llegar a serlo, el arte de asociarse juntos debe crecer y mejorar *en la misma proporción en la que aumenta la igualdad de condiciones*» (el subrayado es de la autora).

No necesitamos introducirnos en las antiguas discusiones acerca de las glorias y peligros de la igualdad, de lo malo y lo bueno de la democracia, para comprender que podrían desencadenarse todos los demonios si el modelo contractual originario —promesas mutuas con el imperativo moral *pacta sunt servanda*— se perdiera. En las circunstancias de hoy esto podría suceder si tales grupos, como sus equivalentes de otros países,

70. Véase C. J. Friedrich, *Constitutional Government and Democracy*, Boston, 1950, p. 464.

71. E. S. Corwin, *op. cit.*

72. No dudo de que la «desobediencia civil es un procedimiento adecuado para llevar ante los tribunales o al estrado de la opinión pública a una ley a la que se considera injusta o inválida». La cuestión es solamente «si este es uno de los derechos reconocidos por la Primera Enmienda», en palabras de H. A. Freeman, *op. cit.*, p. 25.

73. N. W. Puner, *op. cit.*, p. 707.

74. Citada en la Introducción a la edición de rústica en Schocken (1961) de Tocqueville.

hubiesen de sustituir sus actuales fines por compromisos ideológicos, políticos o de otro género. Cuando una asociación ya no tiene la capacidad o la voluntad de unir «en un canal los esfuerzos de las mentes *divergentes*» (Tocqueville), ha perdido su aptitud para la acción. Lo que amenaza al grupo estudiantil, principal grupo de desobediencia civil del momento, no es el vandalismo, la violencia, los malos modos y las peores maneras sino la creciente infección de ideologías que experimenta el movimiento (maoísmo, castrismo, estalinismo, marxismo-leninismo y otras semejantes) que, en realidad, escinden y disuelven la asociación.

La desobediencia civil y la asociación voluntaria son fenómenos prácticamente desconocidos en casi todas las demás partes. (La terminología política que los envuelve solo con gran dificultad admite su traducción). Se ha dicho a menudo que el genio del pueblo inglés es triunfar en la confusión y que el genio del pueblo americano es despreciar las consideraciones teóricas en favor de una experiencia pragmática y de una acción práctica. Es dudoso. Resulta, sin embargo, innegable que el fenómeno de la asociación voluntaria ha sido desdeñado y que el fenómeno de la desobediencia civil solo recientemente ha obtenido la atención que merece. En contraste con el objetor de conciencia, el desobediente civil es miembro de un grupo y este grupo, tanto si nos gusta como si no nos gusta, está formado de acuerdo con el mismo espíritu que ha conformado las asociaciones voluntarias. La mayor falacia del debate actual me parece que es la presuposición de que estamos tratando de individuos que se lanzan subjetivamente y conscientemente contra las leyes y costumbres de la comunidad —presuposición que es compartida por los defensores y los detractores de la desobediencia civil—. La realidad es que tratamos con minorías organizadas que se lanzan contra mayorías supuestamente inarticuladas aunque difícilmente «silenciosas». Y creo que estas mayorías han cambiado en modo y opinión hasta un grado sorprendente bajo la presión de las minorías. Resulta al respecto quizá infortunado que nuestros recientes debates se hayan visto en buena parte dominados por juristas —abogados, jueces y otros hombres del derecho—, porque ellos encuentran una especial dificultad en reconocer al desobediente civil como miembro de un grupo y prefieren verlo como un transgresor individual y, por eso, un acusado potencial ante un tribunal. A la grandiosidad del derecho procesal le interesa hacer justicia a un individuo y no le importa el *Zeitgeist* o las opiniones que el acusado pueda compartir con otros y trate de presentar al Tribunal. El único transgresor no delincuente que el Tribunal reconoce es el objetor de conciencia y la única adhesión de grupo que comprende es la llamada «conspiración» —tér-

mino profundamente desorientador dado que «conspiración» requiere no solo respirar juntos sino en secreto, y la desobediencia civil se produce en público—.

Aunque la desobediencia civil es compatible con el *espíritu* de las leyes americanas, parecen prohibitivas las dificultades para incorporarla al sistema legal americano y justificarla sobre bases puramente legales. Pero tales dificultades son consecuencia de la naturaleza de la ley en general, no del espíritu especial del sistema legal americano. Es obvio que «la ley no puede justificar la transgresión de la ley» aunque esta violación está encaminada a impedir la violación de otra ley[75]. Cuestión muy diferente es la de ver si no sería posible hallar una hornacina autorizada para la desobediencia civil en nuestras instituciones de gobierno. Este enfoque político ha sido intensamente marcado por la reciente negativa del Tribunal Supremo a juzgar casos de oposición a actos «ilegales y anticonstitucionales» del Gobierno relativos a la guerra del Vietnam porque el Tribunal halló que tales casos suponían la intervención de la llamada «doctrina de la cuestión política», según la cual ciertos actos de las otras dos ramas de gobierno, el Ejecutivo y el Legislativo, «no son revisables en los tribunales. Son muy discutidos el estatuto preciso y la naturaleza de la doctrina», y la doctrina en conjunto ha sido calificada como «humeante volcán que puede estar a punto de cumplir su vieja promesa de iniciar una erupción de flameante controversia»[76]. Pero hay poca duda sobre la naturaleza de los actos sobre los que el Tribunal no se tiene que pronunciar y que por eso quedan al margen de un control legal. Estos actos son caracterizados por su «gravedad»[77] y por «una anormal necesidad de indiscutible adhesión a una decisión política ya formulada»[78]. Graham Hughes, a cuyo excelente análisis sobre la doctrina de la cuestión política estoy muy agradecida, añade inmediatamente que «estas consideraciones [...] ciertamente parecen implicar que *inter arma silent leges,* y arrojan alguna duda sobre el aforismo según el cual es una constitución lo que se está interpretando». En otras palabras, la doctrina de la cuestión política es la brecha por la cual el principio de la soberanía y la doctrina de la razón de Estado se filtran en un sistema que, en principio, los niega[79]. Cual-

75. C. Cohen, art. cit., p. 7.

76. G. Hughes, *op. cit*., p. 7.

77. A. M. Bickle, citado en G. Hughes, *op. cit*., p. 10

78. Decisión del tribunal en el caso de *Baker contra Carr*, citada por G. Hughes, *op. cit.,* p. 11.

79. Cabe citar las palabras del juez James Wilson en 1793: «El término soberanía le resulta totalmente desconocido a la Constitución de los Estados Unidos».

quiera que sea la teoría, los hechos de la cuestión señalan que precisamente en los temas cruciales el Tribunal Supremo no tiene más poder que un tribunal internacional: ambos son incapaces de hacer cumplir sentencias que afectarían decisivamente a los intereses de los Estados soberanos y ambos saben que su autoridad depende de su prudencia, esto es, de no suscitar temas o de formular decisiones que no puedan hacer cumplir.

El establecimiento de la desobediencia civil entre nuestras instituciones políticas puede ser el remedio posible para el último fracaso de la revisión judicial. El primer paso consistiría en conseguir para las minorías de desobedientes civiles el mismo reconocimiento que se otorga a numerosos grupos de intereses (grupos minoritarios, por definición) en el país y tratar con los grupos de desobedientes civiles de la misma manera que con los grupos de presión que, a través de sus representantes —esto es, de cabildos registrados—, pueden influir y «auxiliar» al Congreso por medio de la persuasión, de la opinión cualificada y del número de sus electores. Estas minorías de opinión serían entonces capaces de establecerse, como un poder no solo «visto desde el exterior» durante las manifestaciones y otras dramatizaciones de sus puntos de vista, sino siempre presente y reconocido en los asuntos cotidianos de gobierno. El paso siguiente sería admitir públicamente que la Primera Enmienda, ni en el lenguaje ni en su espíritu, cubre el derecho de asociación tal como es actualmente practicado en este país —ese precioso privilegio cuyo ejercicio ha estado en realidad (como advirtió Tocqueville) «incorporado a los usos y costumbres del pueblo» durante siglos—. Si hay algo que requiera urgentemente una nueva enmienda constitucional y que valga todos los trastornos que esto acarree, es ciertamente esta cuestión.

Tal vez se precise una situación de emergencia antes de que podamos hallar un lugar cómodo para la desobediencia civil, no solo en nuestro lenguaje político, sino también en nuestro sistema político. Está desde luego próxima una situación de emergencia cuando las instituciones establecidas de un país dejan de funcionar adecuadamente y su autoridad pierde su poder, y en los Estados Unidos de hoy ya existe una emergencia que ha trocado las asociaciones voluntarias en desobediencia civil y transformado el disentimiento en resistencia. Es corrientemente sabido que esta situación de emergencia latente o abierta prevalece en el momento actual —y desde luego ha prevalecido desde hace algún tiempo— en amplias partes del mundo, esto es, que lo que es nuevo es que este país ya no es una excepción. Es incierto el que nuestra forma de gobierno sobreviva a este siglo pero también es incierto que no sobreviva. Wilson Carey McWilliams ha dicho prudentemente: «Cuando las instituciones fallan la sociedad política depende de los hombres y los

hombres son cañas que tienden a inclinarse ante la iniquidad —si no a cometerla—»[80]. Incluso desde que el Mayflower Compact fue redactado y firmado en un diferente tipo de emergencia, las asociaciones voluntarias han sido el remedio específicamente americano ante el fallo de las instituciones, la inseguridad en los hombres y la incierta naturaleza del futuro. A diferencia de otros países, esta República, a pesar de la barahúnda del cambio y de los fallos por los que pasa en el momento actual, puede que siga en posesión de sus instrumentos tradicionales para enfrentarse al futuro con algún grado de confianza.

80. *Op. cit.*, p. 226.

SOBRE LA VIOLENCIA

I

Estas reflexiones han sido provocadas por los acontecimientos y debates de los últimos años, vistos en la perspectiva del siglo XX, que ha resultado ser, como Lenin predijo, un siglo de guerras y revoluciones y, por consiguiente, un siglo de esa violencia a la que corrientemente se considera su denominador común. Hay, sin embargo, otro factor en la actual situación que, aunque no previsto por nadie, resulta por lo menos de igual importancia. El desarrollo técnico de los medios de la violencia ha alcanzado el grado en que ningún objetivo político puede corresponder concebiblemente a su potencial destructivo o justificar su empleo en un conflicto armado. Por eso, la actividad bélica —desde tiempo inmemorial árbitro definitivo e implacable en las disputas internacionales— ha perdido mucho de su eficacia y casi todo su atractivo. El ajedrez «apocalíptico» entre las superpotencias, es decir, entre las que se mueven en el más alto plano de nuestra civilización, se juega conforme a la regla de que «si uno de los dos 'gana' es el final de los dos»[1]; es un juego que no tiene semejanza con ninguno de los juegos bélicos que le precedieron. Su objetivo «racional» es la disuasión, no la victoria, y la carrera de armamentos, ya no una preparación para la guerra, solo puede justificarse sobre la base de que más y más disuasión es la mejor garantía de la paz. No hay respuesta a la pregunta relativa a la forma en que podremos ser capaces de escapar de la evidente demencia de esta posición.

1. H. Wheeler, «The Strategic Calculators», en N. Calder (ed.), *Unless Peace Comes*, Nueva York, 1968, p. 109.

Como la violencia —a diferencia del poder o la fuerza— siempre necesita *herramientas* (como Engels señaló hace ya mucho tiempo)[2], la revolución tecnológica, una revolución en la fabricación de herramientas, ha sido especialmente notada en la actitud bélica. La verdadera sustancia de la acción violenta es regida por la categoría medios-fin, cuya principal característica, aplicada a los asuntos humanos, ha sido siempre la de que el fin está siempre en peligro de verse superado por los medios a los que justifica y que son necesarios para alcanzarlo. Como la finalidad de la acción humana, a diferencia del fin de los bienes fabricados, nunca puede ser fiablemente prevista, los medios utilizados para lograr objetivos políticos son, más a menudo de lo que no lo son, de importancia mayor para el mundo futuro que los objetivos propuestos.

Además, como los resultados de la acción del hombre quedan más allá del control de quien actúa, la violencia alberga dentro de sí un elemento adicional de arbitrariedad; en ningún lugar desempeña la Fortuna, la buena o la mala suerte, un papel tan fatal dentro de los asuntos humanos como en el campo de batalla, y esta intrusión de lo profundamente inesperado no desaparece cuando algunos lo denominan «hecho de azar» y lo encuentran científicamente sospechoso; ni puede ser eliminada por situaciones, guiones, teorías de juegos y cosas por el estilo. No existe certidumbre en estas materias, ni siquiera una última certidumbre de destrucción mutua bajo ciertas circunstancias calculadas. El verdadero hecho de que los comprometidos en el perfeccionamiento de los medios de destrucción hayan alcanzado finalmente un nivel de desarrollo técnico en donde su objetivo, principalmente la guerra, está a punto de desaparecer para siempre por virtud de los medios a su disposición[3], es como un irónico recuerdo de esa imprevisibilidad absolutamente penetrante que hallamos en el momento en que nos acercamos al dominio de la violencia. La razón principal de que la guerra siga con nosotros no es un secreto deseo de muerte de la especie humana, ni un irreprimible instinto de agresión ni, final y más plausiblemente, los serios peligros económicos y sociales inherentes al desarme[4], sino el simple hecho de

2. F. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (1878), Parte II, cap. 3.

3. Como señala el general André Beaufre en «Battlefields of the 1980s»: La guerra solo es ya posible «en aquellas partes del mundo no cubiertas por la disuasión nuclear», e incluso esta «guerra convencional», a pesar de sus horrores, resulta ya limitada por la amenaza siempre presente de una escalada hasta una guerra nuclear (en N. Calder [ed.], *op. cit.*, p. 3).

4. *Report from Iron Mountain* (Nueva York, 1967), la sátira sobre la forma de pensar de la Rand Corporation y de otros «tanques de pensamiento», con su «tímida mirada

que no haya aparecido todavía en la escena política un sustituto de este árbitro final. ¿Acaso no tenía razón Hobbes cuando dijo: «Acuerdos, sin la espada, son solo palabras»?

Ni es probable que aparezca un sustituto mientras que esté identificada la independencia nacional, es decir, la libertad del dominio exterior, y la soberanía del Estado, es decir, la reivindicación de un poder irrefrenado e ilimitado en los asuntos exteriores. (Los Estados Unidos de América figuran entre los pocos países donde es al menos teóricamente posible una adecuada separación de libertad y soberanía hasta el grado en que no se vean los cimientos de la República americana. Según la Constitución los tratados con el exterior son parte y parcela de la ley de la tierra y —como el juez James Wilson señaló en 1793— «el término soberanía le resulta completamente desconocido a la Constitución de los Estados Unidos». Pero las épocas de semejante claridad y de orgullosa separación del marco conceptual político de la nación-Estado europea han pasado hace ya largo tiempo; la herencia de la Revolución americana ha sido olvidada y el Gobierno americano, para bien y para mal, ha penetrado en la herencia de Europa como si fuera su patrimonio, ignorante, ay, de que el declive del poder europeo fue precedido y acompañado por una bancarrota política, la bancarrota de la nación-Estado y de su concepto de la soberanía). Que la guerra siga siendo la *ultima ratio*, la vieja continuación de la política por medio de la violencia en los asuntos exteriores de los países subdesarrollados, no es argumento contra la afirmación de que ha quedado anticuada y el hecho de que solo los pequeños países, sin armas nucleares ni biológicas, pueden permitírsela, no es ningún consuelo. Para nadie es un secreto que el famoso hecho de azar tiene más probabilidades de surgir en aquellas partes del mundo donde el antiguo adagio «No hay alternativa a la victoria» conserva un alto grado de plausibilidad.

En estas circunstancias, hay, desde luego, pocas cosas más aterradoras que el prestigio siempre creciente de los especialistas científicos en los organismos consultivos del Gobierno durante las últimas décadas. Lo malo no es que tengan la suficiente sangre fría como para «pensar

hacia más allá de la orilla de la paz», está probablemente más próxima a la realidad que la mayoría de los más «serios» estudios. Su principal argumento, que la guerra es tan esencial al funcionamiento de nuestra sociedad que no nos atreveremos a abolirla a menos que descubramos formas aún más homicidas de abordar nuestros problemas, sorprenderá solo a quienes hayan olvidado hasta qué punto se resolvió la crisis de desempleo de la Gran Depresión únicamente con el estallido de la Segunda Guerra Mundial o a quienes convenientemente olvidan o rechazan el grado del actual desempleo latente bajo las diferentes formas de exceso de trabajadores empleados en muchas empresas.

lo impensable», sino que no *piensan.* En vez de incurrir en semejante actividad, anticuada e inaprensible para los computadores, se dedican a estimar las consecuencias de ciertas configuraciones hipotéticamente supuestas sin, empero, ser capaces de probar sus hipótesis con los hechos actuales. La quiebra lógica de estas hipotéticas constituciones de los acontecimientos del futuro es siempre la misma: lo que en principio aparece como una hipótesis, con o sin sus alternativas implicadas, según sea el nivel de complejidad, se convierte en el acto, normalmente tras unos pocos párrafos, en un «hecho», y entonces da nacimiento a toda una sarta de no-hechos semejantes con el resultado de que queda olvidado el carácter puramente especulativo de toda la empresa. Es innecesario decir que esto no es ciencia sino pseudociencia, el desesperado intento de las ciencias sociales y del comportamiento, en palabras de Noam Chomsky, por imitar las características superficiales de las ciencias que realmente tienen un significativo contenido intelectual. Y la más obvia y «más profunda objeción a esta clase de teoría estratégica no es su limitada utilidad sino su peligro, porque puede conducirnos a creer que poseemos una comprensión de los acontecimientos y un control sobre su fluir que no tenemos», como Richard N. Goodwin señaló recientemente en un artículo que tuvo la rara virtud de detectar el «humor inconsciente» característico de muchas de estas pomposas teorías pseudocientíficas[5].

Los acontecimientos, por definición, son hechos que interrumpen el proceso rutinario y los procedimientos rutinarios; solo en un mundo en el que nada de importancia sucediera, podrían llegar a ser ciertas las previsiones de los futurólogos. Las previsiones del futuro no son nada más que proyecciones de procesos y procedimientos automáticos presentes que sería probable que sucedieran si los hombres no actuaran y si no ocurriera nada inesperado; cada acción, para bien y para mal, y cada accidente necesariamente destruyen toda la trama en cuyo marco se mueve la predicción y donde encuentra su prueba. (La pasajera observación de Proudhon: «La fecundidad de lo inesperado excede con mucho a la prudencia del estadista», sigue siendo por fortuna verdadera. Supera aún más claramente a los cálculos del experto). Llamar a tales hechos inesperados, imprevistos e imprevisibles, «hechos de azar» o «últimas boqueadas del pasado», condenándolos a la irrelevancia o al famoso «basurero de la historia» es el más viejo truco del oficio; el truco contribuye sin duda

5. N. Chomsky en *American Power and the New Mandarins*, Nueva York, 1969; reseña de R. N. Goodwin sobre T. C. Schelling, *Arms and Influence* (Yale, 1966), en *The New Yorker,* 17 de febrero de 1968.

a aclarar la teoría, pero al precio de alejarla más y más de la realidad. El peligro es que estas teorías no solo son plausibles, porque obtienen su evidencia de las tendencias actualmente discernibles sino que, por obra de su consistencia interior, poseen un efecto hipnótico; adormecen nuestro sentido común, que es nada menos que nuestro órgano mental para percibir, comprender y tratar a la realidad y a los hechos.

Nadie consagrado a pensar sobre la historia y la política puede permanecer ignorante del enorme papel que la violencia ha desempeñado siempre en los asuntos humanos, y a primera vista resulta más que sorprendente que la violencia haya sido singularizada tan escasas veces para su especial consideración[6]. (En la última edición de la *Encyclopedia of the Social Sciences*, «violencia» ni siquiera merece una referencia). Esto demuestra hasta qué punto han sido presupuestas y luego olvidadas la violencia y su arbitrariedad; nadie pone en tela de juicio ni examina lo que resulta completamente obvio. Aquellos que solo vieron violencia en los asuntos humanos, convencidos de que eran «siempre fortuitos, no serios, imprecisos» (Renan), o que Dios estaba siempre del lado de los batallones más fuertes, no tuvieron más que decir sobre la violencia o la historia. Cualquiera que busque algún tipo de sentido en los relatos del pasado, está casi obligado a ver la violencia como un hecho marginal. Tanto si es Clausewitz, denominando la guerra «la continuación de la política por otros medios», como si es Engels, definiendo la violencia como el acelerador del desarrollo económico[7], siempre se presta relieve a la continuidad política o económica, a la continuidad de un proceso que permanece determinado por aquello que precedió a la acción violenta. Por eso los estudios de las relaciones internacionales afirmaban hasta hace poco que «es una máxima que una resolución militar en discordia con las más profundas fuentes culturales del poder nacional no podría ser estable», o que, en palabras de Engels, «dondequiera que la estructura del poder de un país contradiga su desarrollo económico, es el poder político con sus medios de violencia el que sufrirá la derrota»[8].

Hoy todas aquellas antiguas verdades acerca de la relación entre la guerra y la política y sobre la violencia y el poder se han tornado inaplicables. La Segunda Guerra Mundial no fue seguida por la paz sino por una guerra fría y por el establecimiento del complejo militar-indus-

6. Existe desde luego amplia bibliografía sobre la guerra y las actividades bélicas pero se refiere exclusivamente a los instrumentos de la violencia, no a la violencia como tal.

7. Véase F. Engels, *op. cit.,* Parte II, cap. 4.

8. H. Wheeler, *op. cit.*, p. 107; F. Engels, *ibid.*

trial-laboral. Hablar de «la prioridad del potencial bélico como principal fuerza estructuradora en la sociedad», mantener que «los sistemas económicos, las filosofías políticas y los *corpora iuris* sirven y extienden el sistema bélico, y no al revés», concluir que «la guerra en sí misma es el sistema social básico dentro del cual chocan o conspiran otros diferentes modos de organización social», parece más plausible que las fórmulas decimonónicas de Engels o Clausewitz. Aún más concluyente que la simple inversión propuesta por el anónimo autor de *Report from Iron Mountain* —en lugar de ser la guerra «una extensión de la diplomacia (o de la política o de la prosecución de objetivos económicos)», la paz es la continuación de la guerra por otros medios— es el actual desarrollo de las técnicas bélicas. En palabras del físico ruso Sajarov, «una guerra termonuclear no puede ser considerada una continuación de la política por otros medios (conforme a la fórmula de Clausewitz). Sería un medio de suicidio universal»[9].

Además sabemos que «unas pocas armas en unos pocos momentos podrían barrer todas las demás fuentes de poder nacional»[10], que han sido concebidas armas biológicas que permitirían a «un pequeño grupo de individuos [...] alterar el equilibrio estratégico», y que serían lo suficientemente baratas como para poder ser fabricadas por «naciones incapaces de desarrollar fuerzas nucleares estratégicas»[11], que «en unos pocos años», los soldados-robots habrán dejado «completamente anticuados a los soldados humanos»[12] y que, finalmente, en la guerra convencional los países pobres son mucho menos vulnerables que las grandes potencias, precisamente porque están «subdesarrollados», y porque la superioridad técnica puede ser «más riesgo que ventaja» en las guerras de guerrillas[13]. Lo que estas desagradables novedades añaden es una completa inversión en las futuras relaciones entre las pequeñas y grandes potencias. La cantidad de violencia a disposición de cualquier país determinado puede muy bien no ser pronto una indicación fiable de la potencia del país o una fiable garantía contra la destrucción a manos de un país sustancialmente más pequeño y más débil. Y esto aporta una ominosa semejanza con uno de los más viejos atisbos de la ciencia política, el de que el poder no puede ser medido en términos de riqueza, que una abundancia

9. A. D. Sajarov, *Progress, Coexistence and Intellectual Freedom*, Nueva York, 1968, p. 36.
10. H. Wheeler, *ibid*.
11. N. Calder, «The New Weapons», en Íd. (ed.), *op. cit.*, p. 239.
12. M. W. Thring, «Robots on the March», en N. Calder (ed.), *op. cit.*, p. 169.
13. V. Dedijer, «The Poor Man's Power», en N. Calder (ed.), *op. cit.*, p. 29.

de riqueza puede erosionar el poder, que las riquezas son particularmente peligrosas para el poder y el bienestar de las repúblicas —atisbo que no ha perdido su validez porque haya sido olvidado, especialmente en esta época en que esa verdad ha adquirido una nueva dimensión en su validez por tornarse también aplicable al arsenal de la violencia—.

Cuanto más dudoso e incierto se ha tornado en las relaciones internacionales el instrumento de la violencia, más reputación y atractivo ha cobrado en los asuntos internos, especialmente en cuestiones de revolución. La fuerte retórica marxista de la Nueva Izquierda coincide con el firme crecimiento de la convicción enteramente no marxista, proclamada por Mao Zedong, según la cual «el poder procede del cañón de un arma». En realidad Marx conocía el papel de la violencia en la historia pero le parecía secundario; no era la violencia sino las contradicciones inherentes a la sociedad antigua lo que provocaba el fin de esta. La emergencia de una nueva sociedad era precedida, pero no causada, por violentos estallidos, que él comparó a los dolores que preceden, pero desde luego no causan, al hecho de un nacimiento orgánico. De la misma manera consideró el Estado como un instrumento de violencia en manos de la clase dominante; pero el verdadero poder de la clase dominante no consistía en la violencia ni descansaba en esta. Era definido por el papel que la clase dominante desempeñaba en la sociedad o, más exactamente, por su papel en el proceso de producción. Se ha advertido a menudo, y a veces deplorado, que la izquierda revolucionaria bajo las influencias de las enseñanzas de Marx desechara el empleo de los medios violentos; la «dictadura del proletariado», abiertamente represiva en los escritos de Marx, se instauraba después de la revolución y era concebida, como la dictadura romana, para un período estrictamente limitado. El asesinato político, excepto en unos pocos casos de terror individual perpetrado por pequeños grupos de anarquistas, era fundamentalmente la prerrogativa de la derecha, mientras que las rebeliones organizadas y armadas seguían siendo especialidad de los militares. La izquierda permaneció convencida de que «todas las conspiraciones no solo son inútiles sino perjudiciales. [Sabían] muy bien que las revoluciones no se hacen intencional y arbitrariamente, sino que son siempre y en todas partes resultado necesario de circunstancias enteramente independientes de la voluntad y guía de los partidos específicos y de las clases en conjunto»[14].

Al nivel de esta teoría existen unas pocas excepciones. Georges Sorel, que al comienzo del siglo trató de combinar el marxismo con la fi-

14. Debo esta observación de Hegel, formulada en un manuscrito de 1847, a J. Barion, *Hegel und die marxistiche Staatslehre*, Bonn, 1963.

losofía de Bergson —el resultado, aunque en un nivel de complejidad mucho más bajo, es curiosamente similar a la actual amalgama sartriana de existencialismo y marxismo—, consideró la lucha de clases en términos militares; sin embargo, acabó proponiendo nada más violento que el famoso mito de la huelga general, forma de acción que consideraríamos perteneciente más bien al arsenal de la política de la no violencia. Hace cincuenta años incluso esta modesta propuesta le ganó la reputación de ser un fascista a pesar de su entusiasta aprobación de Lenin y de la Revolución rusa. Sartre, que en su prólogo a *Los miserables de la Tierra* de Fanon va mucho más lejos en su glorificación de la violencia de lo que fue Sorel en sus famosas *Reflexiones sobre la violencia* —más incluso que el mismo Fanon, cuya argumentación pretende llevar a su conclusión— sigue mencionando las «manifestaciones fascistas de Sorel». Esto muestra hasta qué grado ignora Sartre su básico desacuerdo con Marx respecto de la violencia, especialmente cuando declara que la «violencia indomable [...] es el hombre recreándose a sí mismo», y que a través de la «loca furia» es como «los miserables de la Tierra» pueden «hacerse hombres». Estas nociones resultan especialmente notables porque la idea del hombre recreándose a sí mismo se halla estrictamente en la tradición del pensamiento hegeliano y marxista. Es la verdadera base de todo el humanismo izquierdista. Pero, según Hegel, el hombre se «produce» a sí mismo a través del pensamiento[15], mientras que para Marx, que derribó el «idealismo» de Hegel, es el trabajo, la forma humana de metabolismo con la naturaleza, el que cumple esta función. Y aunque pueda afirmarse que todas las nociones relativas a la recreación del hombre por sí mismo tienen en común una rebelión contra la verdadera positividad de la condición humana —nada hay más obvio que el hecho de que el hombre, tanto como miembro de la especie que como individuo, no *debe* su existencia a sí mismo—, y que por eso lo que Sartre, Marx y Hegel tienen en común es más relevante que las actividades particulares a través de las cuales habría surgido este no-hecho, no puede negarse que un foso separa las actividades esencialmente pacíficas del pensamiento y del trabajo, de los hechos de la violencia. «Matar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro [...] quedan un hombre muerto y un hombre libre», afirma Sartre en su prólogo. Esta es una sentencia que Marx jamás podría haber escrito[16].

15. Resulta muy sugestivo que Hegel hable en este contexto de *Sichselbstproduzieren*. Véase *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. de J. Hoffmeister, Leipzig, 1938, p. 114.

16. Véase Apéndice I.

He citado a Sartre para mostrar cómo este nuevo cambio hacia la violencia en el pensamiento de los revolucionarios puede permanecer inadvertido incluso para uno de sus más representativos y prominentes portavoces[17], y ello resulta aún más notable por no ser una noción abstracta en la historia de las ideas. (Si se derriba la *concepción* «idealista» del pensamiento se puede llegar a la *concepción* «materialista» del trabajo; jamás se llegará a la noción de violencia). Sin duda alguna todo esto posee una lógica propia pero es una lógica que procede de la experiencia y esta experiencia resulta profundamente desconocida para cualquier generación anterior.

El *pathos* y el *élan* de la Nueva Izquierda, su credibilidad, por decirlo así, se hallan íntimamente conectadas al fantástico y suicida desarrollo de las armas modernas; esta es la primera generación que ha crecido bajo la sombra de la bomba atómica. Han heredado de la generación de sus padres la experiencia de una intrusión masiva de la violencia criminal en la política: supieron en la segunda enseñanza y en la universidad de la existencia de los campos de concentración y de exterminio, del genocidio y de la tortura[18], de las grandes matanzas de paisanos en guerra, sin las cuales ya no son posibles las operaciones militares aunque queden restringidas a armas «convencionales». Su primera reacción fue la de una repulsión contra toda forma de violencia, un casi lógico desposorio con la política de la no violencia. El enorme éxito de este movimiento, especialmente en el campo de los derechos civiles, fue seguido por el movimiento de resistencia contra la guerra del Vietnam, que ha continuado siendo un factor importante en la determinación del clima de opinión en este país. Pero no es un secreto que las cosas han cambiado desde entonces, que los adheridos a la no violencia se encuentran a la defensiva y que sería útil afirmar que solamente los «extremistas» se aferran a la glorificación de la violencia y han descubierto, como los campesinos argelinos de Fanon, que «solo la violencia trae cuenta»[19].

17. Véase Apéndice II.

18. Noam Chomsky advierte ciertamente entre los motivos para una rebelión abierta «la negativa a ocupar el lugar propio junto al 'buen alemán' al que todos hemos aprendido a despreciar» (*op. cit.*, p. 368).

19. F. Fanon, *The Wretched of the Earth* (1961), Grove, 1968, p. 61 [*Los condenados de la tierra*, FCE, México, 1963]. Estoy utilizando esta obra en razón de su gran influencia sobre la actual generación estudiantil. El mismo Fanon, sin embargo, se muestra respecto de la violencia mucho más dubitativo que sus admiradores. Parece como si solo el primer capítulo del libro, «Sobre la violencia», hubiese sido ampliamente leído. Fanon sabe que la «brutalidad pura y total, si no es inmediatamente combatida, conduce invariablemente a la derrota del movimiento al cabo de unas pocas semanas» (p. 147).

Los nuevos militantes han sido denunciados como anarquistas, nihilistas, fascistas, rojos, nazis y, con una justificación más considerable, como «luditas destrozadores de máquinas»[20]*. Los estudiantes han replicado con eslóganes igualmente desprovistos de significado referentes al «Estado policial» o al «latente fascismo del postrer capitalismo» y, con una justificación más considerable, a la «sociedad de consumo»[21]. Su conducta ha sido atribuida a todo tipo de factores sociales y psicológicos. En América, a la excesiva tolerancia en su educación y en Alemania y Japón, a la excesiva autoridad sobre ellos, en Europa Oriental a la falta de libertad y en Occidente a la excesiva libertad, en Francia a la desastrosa falta de empleos para los estudiantes de sociología y en Estados Unidos a la superabundancia de salidas para todas las carreras —todo lo cual parece suficientemente plausible a escala local pero se contradice claramente con el hecho de que la rebelión estudiantil es un fenómeno global—. Parece descartado un común denominador social del movimiento, pero lo cierto es que esta generación parece en todas partes caracterizada por su puro coraje, por una sorprendente voluntad de acción y por una no menos sorprendente confianza en la posibilidad de cambios[22]. Mas estas

Por lo que se refiere a la reciente escalada de la violencia en el movimiento estudiantil véase la instructiva serie «Gewalt» en el semanario alemán *Der Spiegel* (10 de febrero de 1969 y n.os ss.) y la serie «Mit dem Latein am Ende» (n.os 26 y 27, 1969).

20. Véase Apéndice III.

* De Ned Ludd, de Leicestershire, Inglaterra, quien, a comienzos del siglo XIX encabezó una revuelta para destrozar las primeras máquinas de la Revolución Industrial (*N. del T.*).

21. El último de estos epítetos tendría sentido si pretendiera ser descriptivo. Tras él, sin embargo, se esconde la ilusión en la sociedad marxista de productores libres, en la liberación de las fuerzas productivas de la sociedad que ha sido lograda en realidad, no por la revolución sino por la ciencia y la tecnología. Esta liberación, además, no se ve acelerada sino seriamente retrasada en todos los países que han pasado por una revolución. En otras palabras, tras su denuncia del consumo, se alza la idealización de la producción y, con ella, la antigua adoración de la productividad y de la creatividad. «El júbilo de la destrucción es un júbilo creador»: sí, desde luego, si uno cree que el «júbilo del trabajo» es productivo; la destrucción es el único «trabajo» que resta que puede realizarse con sencillas herramientas sin la ayuda de máquinas, aunque las máquinas, evidentemente, realicen esa tarea con mucha más eficacia.

22. Este apetito por la acción resulta especialmente observable en empresas pequeñas y relativamente pacíficas. Los estudiantes se alzaron con éxito contra las autoridades del campus que en la cafetería y en otros menesteres pagaban a los empleados sueldos inferiores al mínimo legal. Entre tales empresas, aunque provocara la hasta ahora peor reacción de las autoridades, debería figurar la decisión de los estudiantes de Berkeley de unirse a la lucha para convertir unos solares vacíos, propiedad de la universidad, en un «parque del pueblo». A juzgar por el incidente de Berkeley, parece que precisamente tales acciones «no políticas» son las que unifican al cuerpo estudiantil tras una vanguardia radical. «Un

cualidades no son causas, y si uno pregunta qué es lo que ha producido esta evolución completamente inesperada en las universidades de todo el mundo, parece absurdo ignorar el factor más obvio y quizá más potente, para el cual no existe precedente y analogía: el simple hecho de que el «progreso» tecnológico está conduciendo en muchos casos directamente al desastre[23]; que las ciencias enseñadas y aprendidas por esta generación no parecen capaces de deshacer las desastrosas consecuencias de su propia tecnología sino que han alcanzado una fase en su desarrollo en la que «no hay una maldita cosa que hacer que no pueda ser dedicada a la guerra»[24]. (En realidad nada resulta más importante para la integridad de las universidades —que, según ha afirmado el senador Fulbright, han traicionado la confianza pública al tornarse dependientes de los proyectos de investigación patrocinados por el Gobierno[25]— que un divorcio rigurosamente ejercido respecto de la investigación orientada hacia la guerra y de todas las empresas conexas; pero sería ingenuo esperar que este paso modificara la naturaleza de la ciencia moderna o estorbara el esfuerzo bélico, e ingenuo también sería negar que la limitación resultante puede muy bien conducir a una reducción del nivel universitario[26]. A lo único que este divorcio no conduciría probablemente sería a una retirada general de los fondos federales; porque, como señaló recientemente Jerome Lettvin, del Instituto Tecnológico de Massachusetts, «el Gobierno no puede permitirse no ayudarnos»[27] —de la misma manera que las universidades no pueden permitirse el no aceptar fondos federales; pero esto no significa tampoco que «deban aprender a esterilizar su apoyo financiero» (Henry Steele Commager), una difícil pero no imposible tarea a la vista del enorme aumento de poder de las universidades en las sociedades modernas—. En suma, la proliferación aparentemente irresistible de técnicas y de máquinas, en vez de amenazar solamente con el desempleo a ciertas clases, amenaza la existencia de naciones enteras y, concebiblemente, de toda la humanidad.

referéndum estudiantil que registró la mayor afluencia de votos en la historia de las votaciones de estudiantes, arrojó el resultado de un ochenta y cinco por ciento de casi quince mil estudiantes, favorable al empleo de los solares» como parque popular. Véase el excelente informe de S. Wolin y J. Schaar, «Berkeley: The Battle of People's Park»: *New York Review of Books*, 19 de junio de 1969.

23. Véase Apéndice IV.

24. J. Lettvin, del MIT, en *The New York Times Magazine*, 18 de mayo de 1969.

25. Véase Apéndice V.

26. Ejemplo oportuno y muy significativo es la firme desviación de la investigación básica de las universidades a los laboratorios industriales.

27. *Loc. cit.*

Es solo natural que la nueva generación sea más consciente que los de «más de treinta años» de la posibilidad de la catástrofe. No porque sean más jóvenes sino porque esta ha sido su primera experiencia decisiva en el mundo. (Lo que para nosotros son «problemas» son cuestiones «construidas en la carne y en la sangre de los jóvenes»)[28]. Si uno formula a un miembro de esa generación dos sencillas preguntas: «¿Cómo quieres que sea el mundo dentro de cincuenta años?», y «¿cómo quieres que sea tu vida dentro de cinco años?», las respuestas vienen a menudo precedidas de un «con tal de que todavía haya mundo» y de un «con tal de que yo siga vivo». En palabras de George Wald, «con lo que nos enfrentamos es con una generación que no está por ningún medio segura de poseer un futuro»[29]. Porque el futuro, como Spender lo expresó, es «como una bomba de relojería enterrada, que hace tic-tac en el presente». A la pregunta a menudo oída: «¿Quiénes son los de la nueva generación?», se siente la tentación de responder: «Los que oyen el tic-tac». Y a la otra pregunta: «¿Quiénes son los que les niegan profundamente?, la respuesta puede ser: «Los que no saben, los que no conocen los hechos o se niegan a enfrentarse con ellos tal como son».

La rebelión estudiantil es un fenómeno global pero sus manifestaciones, desde luego, varían considerablemente de país a país, a menudo de universidad a universidad. Esto es especialmente cierto por lo que se refiere a la práctica de la violencia. La violencia ha seguido siendo fundamentalmente una cuestión de teoría y retórica donde el choque entre generaciones no ha coincidido con un choque entre tangibles intereses de grupo. Así sucedió especialmente en Alemania donde los claustros de profesores se beneficiaban del abarrotamiento de clases y seminarios. En América, el movimiento estudiantil resultó seriamente radicalizado allí donde la policía y la brutalidad de la policía intervinieron en manifestaciones esencialmente no violentas: ocupación de edificios de la administración, sentadas, etc. La violencia seria entró solo en escena con la aparición del movimiento Black Power en el campus. Los estudiantes negros, la mayoría de los cuales habían sido admitidos sin la necesaria aptitud académica, se consideraron y se organizaron como un grupo de intereses, representantes de la comunidad negra. Su interés consistía en reducir los niveles académicos. Se mostraron más prudentes que los rebeldes blancos, pero desde un principio resultó claro, aun antes de los incidentes de la Universidad Cornell y del City College de Nueva York, que, con ellos, la violencia no era cuestión de teoría y retórica. Ade-

28. S. Spender, *The Year of the Young Rebels*, Nueva York, 1969, p. 179.
29. G. Wald, en *The New Yorker*, 22 de marzo de 1969.

más, mientras la rebelión estudiantil en los países occidentales no puede encontrar en parte algún apoyo popular fuera de las universidades y, como norma, halla una violenta hostilidad en el momento en que recurre a medios violentos, una gran minoría de la comunidad negra apoya la violencia verbal o real de los estudiantes negros[30]. La violencia negra puede comprenderse en analogía con la violencia laboral en la América de hace una generación. Y, aunque por lo que yo sé, solo Staughton Lynd ha trazado explícitamente la analogía entre los disturbios laborales y la rebelión estudiantil[31], parece que el *establishment* académico, en su curiosa tendencia a condescender con más facilidad ante las demandas de los negros, aun si son estúpidas y perjudiciales[32], que ante las desinteresadas y habitualmente elevadas reivindicaciones morales de los rebeldes blancos, piensa también en esos términos y se encuentra más a gusto cuando se enfrenta con intereses más violencia que cuando es una cuestión de «democracia participativa» no violenta. La condescendencia de las autoridades universitarias a las demandas negras ha sido explicada a menudo por los «sentimientos de culpabilidad» de la comunidad blanca; creo que es más probable que las universidades, así como los administradores y los consejos de síndicos, sean a medias conscientes de la obvia verdad de una conclusión del documento oficial *Report on Violence in America:* «La fuerza y la violencia son probablemente técnicas eficaces de control social y de persuasión cuando disfrutan de un completo apoyo popular»[33].

La nueva e innegable glorificación de la violencia por el movimiento estudiantil tiene una curiosa peculiaridad: mientras que la retórica de los nuevos militantes se halla claramente inspirada por Fanon, sus argumentos teóricos contienen habitualmente nada más que un batiburrillo de residuos marxistas. Y esto resulta además completamente desconcertante para cualquiera que haya leído a Marx o a Engels. ¿Quién podría denominar marxista a una ideología que ha puesto su fe en los «gandules sin clase», que cree que «en el lumpenproletariado hallará la rebelión su vanguardia» y que confía en que los «gánsteres iluminarán el camino al pueblo»[34]? Sartre, con su gran fortuna para las palabras, ha proporcio-

30. Véase Apéndice VI.

31. Véase Apéndice VII.

32. Véase Apéndice VIII.

33. Véase el informe de la *Comisión nacional sobre las causas y la prevención de la violencia* (junio de 1969), tal como se lo cita en *The New York Times,* del 6 de junio de 1969.

34. F. Fanon, *op. cit.*, pp. 130, 129 y 69, respectivamente.

nado expresión a la nueva fe. «La violencia», cree ahora basándose en el libro de Fanon, «como la lanza de Aquiles, puede curar las heridas que ha infligido». Si esto fuera cierto, la venganza sería una panacea para la mayoría de nuestros males. Este mito es más abstracto, está más apartado de la realidad que el mito de Sorel relativo a la huelga general. Está a la par con los peores excesos retóricos de Fanon, tales como el de que «es preferible el hambre con dignidad al pan comido en la esclavitud». No son necesarias historia o teoría algunas para refutar esta declaración; el más superficial observador de los procesos que experimenta el cuerpo humano sabe que no es cierto. Pero si hubiese dicho que el pan comido con dignidad era preferible al pastel comido en la esclavitud la nota retórica se habría perdido.

Leyendo estas irresponsables y grandiosas declaraciones —y las que yo he citado son muy representativas, exceptuando que Fanon consigue permanecer más cerca de la realidad que la mayoría de ellos—, y observándolas en la perspectiva de lo que sabemos sobre la historia de las rebeliones y las revoluciones, se siente la tentación de negar su significado, de adscribirlas a una moda pasajera o a la ignorancia y nobleza del sentimiento de quienes se ven expuestos a acontecimientos y evoluciones sin precedentes, sin medios para abordarlos mentalmente y que reviven curiosamente pensamientos y emociones de los que Marx había esperado liberar a la revolución de una vez por todas. ¿Quién ha llegado siquiera a dudar del sueño de la violencia, de que los oprimidos «sueñan al menos una vez» en colocarse en el lugar de los opresores, que el pobre sueña con las propiedades del rico, que los perseguidos sueñan con intercambiar «el papel de la presa por el del cazador» y el final del reinado donde «los últimos serán los primeros, y los primeros los últimos»?[35]. La realidad, como la ve Marx, es que los sueños jamás llegan a ser ciertos[36]. La rareza de las rebeliones de esclavos y de las revueltas de los desheredados y oprimidos resulta notoria; en las pocas ocasiones en que se produjeron fue precisamente una «loca furia» la que convirtió todos los sueños en pesadillas. En ningún caso, por lo que yo sé, ha sido la fuerza de estos estallidos «volcánicos», en palabras de Sartre, «igual a la presión ejercida sobre ellos». Identificar los movimientos de liberación nacional con tales estallidos es profetizar su ruina, completamente al margen del hecho de que esa improbable victoria no determinaría un cambio en el mundo (o en el sistema) sino solo en las personas. Pensar, finalmente, que existe algo semejante a una «Unidad del Tercer Mun-

35. F. Fanon, *op. cit.*, pp. 37 ss. y 53.
36. Véase Apéndice IX.

do», al que podría dirigirse el nuevo eslogan de la era de la descolonización «Nativos de todos los países subdesarrollados, uníos» (Sartre) es repetir las peores ilusiones de Marx a una escala aún más grande y con una menos considerable justificación. El Tercer Mundo no es una realidad sino una ideología[37].

Sigue cabiendo preguntarse por qué tantos de los nuevos predicadores de la violencia no son conscientes de su decisivo desacuerdo con las enseñanzas de Karl Marx o, por decirlo de otra manera, por qué se aferran con tal testarudez a conceptos y doctrinas que no solamente se han visto refutados por la evolución de los hechos sino que son claramente incompatibles con su propia política. El único eslogan positivo que el nuevo movimiento ha subrayado, la reivindicación de la «democracia participativa» que ha tenido eco en todo el mundo y que constituye el más significativo denominador común de las rebeliones en el Este y en el Oeste, procede de lo mejor de la tradición revolucionaria —el sistema de consejos, el siempre derrotado pero único fruto auténtico de cada revolución del siglo XVIII—. Mas no puede hallarse ninguna referencia a este objetivo ni en las palabras ni en la sustancia de las enseñanzas de Marx y de Lenin; ambos apuntaban por el contrario a una sociedad en la que la necesidad de una acción pública y de la participación en los asuntos públicos se «esfumarían»[38] junto con el Estado. Por obra de una curiosa timidez en cuestiones teóricas, en curioso contraste con su valor en la práctica, el eslogan de la Nueva Izquierda ha permanecido en una fase declamatoria y ha sido invocado más que inarticuladamente contra

37. Los estudiantes, entre las dos superpotencias e igualmente desilusionados del Este y del Oeste, «inevitablemente anhelan una tercera ideología, desde la de la China de Mao a la de la Cuba de Castro» (S. Spender, *op. cit*., p. 92). Sus apelaciones a Mao, Castro, Che Guevara y Ho Chi Minh son como conjuros pseudorreligiosos y salvadores de otro mundo; también apelarían a Tito si Yugoslavia estuviera más lejana y si su ideología resultara menos próxima. Es diferente el caso del movimiento Black Power; su compromiso ideológico con una inexistente «unidad del Tercer Mundo» no es puro desatino romántico. Ellos tienen un interés obvio en la dicotomía negro-blanco; esto también es, desde luego, simple escapismo, una escapada a un mundo soñado en el que los negros constituirían una abrumadora mayoría de la población del mundo.

38. Parece como si pudiera acusarse a Marx y a Lenin de una contradicción semejante. ¿Acaso no glorificó Marx la Comuna de París de 1871, y acaso no deseaba Lenin dar «todo el poder a los *soviets*»? Pero para Marx la Comuna era solo un órgano transitorio de la acción revolucionaria, «una palanca para desarraigar las bases económicas de [...] la clase dominante», que Engels certeramente identificó con la también transitoria «dictadura del proletariado». (Véase *The Civil War in France*, en K. Marx y F. Engels, *Selected Works*, Londres, 1950, vol. I, pp. 474 y 440, respectivamente). El caso de Lenin es más complicado. Pero fue Lenin quien castró a los *soviets* y dio todo el poder al partido.

la democracia representativa occidental (que se halla a punto de perder incluso su función simplemente representativa por obra de las maquinarias de los grandes partidos, que «representan» no a los afiliados sino a sus funcionarios) y contra las burocracias monopartidistas orientales que descartan la participación como principio.

Aún más sorprendente en esta curiosa lealtad al pasado es la aparente ignorancia de la Nueva Izquierda del grado en que el carácter moral de la rebelión —ahora un hecho completamente reconocido[39]— choca con su retórica marxista. Nada, desde luego, en el movimiento es más sorprendente que su desinterés; Peter Steinfels, en un notable artículo sobre la «Revolución francesa de 1968» publicado en *Commonweal* (26 de julio de 1968) tenía toda la razón cuando escribió: «Péguy podría haber sido patrono apropiado de la revolución cultural, con su desprecio por el mandarinato de la Sorbona [y] su fórmula 'La revolución social será moral o no será'». En realidad, todo movimiento revolucionario ha sido dirigido por revolucionarios que se veían impulsados por la compasión o por una pasión por la justicia, y esto, desde luego, es también cierto por lo que se refiere a Marx o a Lenin. Pero Marx, como sabemos, había marcado efectivamente como «tabús» tales emociones —si hoy el *establishment* despacha los argumentos morales como «sentimentalismo», está mucho más cerca de la ideología marxista que los rebeldes— y resolvió el problema de los dirigentes «desinteresados» con la noción de la vanguardia de la humanidad, que encarna los intereses últimos de la historia humana[40].

Pero primeramente habían de defender los intereses realistas y nada teóricos de la clase trabajadora e identificarse con ellos; solamente esto les proporcionaba una firme base fuera de su grupo. Y esto es, precisamente, lo que les ha faltado desde el comienzo a los rebeldes modernos y lo que han sido incapaces de hallar fuera de las universidades a pesar

39. «Su idea revolucionaria», como declara Spender (*op. cit.*, p. 114), «es la pasión moral». N. Chomsky (*op. cit.*, p. 368) cita realidades: «El hecho es que la mayoría del millar de tarjetas de alistamiento y de otros documentos devueltos al Departamento de Justicia el 20 de octubre (de 1967) procedían de hombres que podían escapar al servicio militar, pero que insistían en compartir la suerte de quienes eran menos privilegiados». Lo mismo puede decirse de las manifestaciones de los resistentes al alistamiento y de las sentadas en universidades y otros centros de enseñanza superior. La situación en otros países es similar. *Der Spiegel* describe, por ejemplo, las frustrantes y a menudo humillantes condiciones de los ayudantes de investigación en Alemania: «A la vista de estas circunstancias es verdaderamente milagroso que los ayudantes no estén en el frente más avanzado de los radicales» (23 de junio de 1969, p. 58). Siempre es la misma historia: los grupos de intereses no se unen a los rebeldes.

40. Véase Apéndice X.

de su desesperada búsqueda. Es característica la hostilidad de los trabajadores de todo el mundo a este movimiento[41], y en los Estados Unidos el completo colapso de cualquier cooperación con el movimiento del Black Power, cuyos estudiantes se hallan más firmemente enraizados en su propia comunidad y por eso disfrutan de una mejor posición para negociar en las universidades, ha constituido la más amarga decepción para los rebeldes blancos. (Cuestión muy distinta es la de que les resulte conveniente a los miembros del Black Power negarse a desempeñar el papel del proletariado respecto de líderes «desinteresados» de diferente color). No es, por eso, sorprendente que en Alemania, antigua cuna del movimiento juvenil, un grupo de estudiantes proponga ahora enrolar en sus filas a «todos los grupos juveniles organizados»[42]. Resulta obvio lo absurdo de esta propuesta.

No estoy segura de que llegue eventualmente a hacerse evidente la explicación de estas contradicciones; pero sospecho que la razón profunda de esta lealtad a una doctrina típicamente decimonónica tiene algo que ver con el concepto de progreso, con una repugnancia a apartarse de una noción que solía unir el liberalismo, el socialismo y el comunismo en la «izquierda», pero que en parte alguna alcanzó el nivel de plausibilidad y complejidad que hallamos en los escritos de Karl Marx. (Las contradicciones han sido siempre el talón de Aquiles del pensamiento liberal; este combinaba una firme lealtad al progreso con una no menos estricta negativa a glorificar la historia en términos marxistas y hegelianos, que eran los únicos que podían justificar y garantizar ese progreso).

La noción de que existiera algo semejante a un progreso de la humanidad en su totalidad era desconocida antes del siglo XVII, evolucionó hasta transformarse en opinión corriente entre los *hommes de lettres* del siglo XVIII y se convirtió en un dogma casi universalmente aceptado durante el siglo XIX. Pero la diferencia entre las primitivas nociones y la de su última fase es decisiva. El siglo XVII, en este aspecto especialmente representado por Pascal y Fontenelle, pensaba en el progreso como en una acumulación de conocimientos a través de los siglos, mientras que para el siglo XVIII la palabra implicaba una «educación del género huma-

41. Checoslovaquia parece ser una excepción. Sin embargo, el movimiento de reforma por el que lucharon en primera fila los estudiantes fue apoyado por toda la nación, sin ninguna distinción de clases. Hablando en términos marxistas, los estudiantes checoslovacos, y probablemente los de todos los países del Este, tienen un apoyo excesivo, antes que escaso, de la comunidad como para encajar en el esquema de Marx.

42. Véase la entrevista con C. Ehmann en *Der Spiegel*, 10 de febrero de 1969.

no» (*Erziehung des Menschengeschlechts*, de Lessing) cuyo final coincidiría con la llegada del hombre a la mayoría de edad. El progreso no era ilimitado y la sociedad sin clases marxista considerada como el reino de la libertad que podría ser el final de la historia —interpretada a menudo como una secularización de la escatología cristiana o del mesianismo judío— lleva todavía la marca distintiva de la época de la Ilustración. Al comienzo del siglo XIX, sin embargo, tales limitaciones desaparecieron. Entonces, en palabras de Proudhon, el movimiento es *le fait primitif* y «solo las leyes del movimiento son eternas». Este movimiento no tiene ni principio ni fin: *Le mouvement est; voilà tout!* Por lo que se refiere al hombre, todo lo que podemos decir es que «hemos nacido perfectibles pero nunca seremos perfectos»[43]. La idea de Marx, tomada de Hegel, según la cual cada sociedad antigua alberga en su seno las semillas de sus sucesores de la misma manera que cada organismo vivo lleva en sí las semillas de su futura prole es, desde luego, no solo la más ingeniosa sino también la única garantía conceptual posible para la sempiterna continuidad del progreso en la historia; y como se supone que el movimiento del progreso surge de los choques entre fuerzas antagónicas, es posible interpretar cada «regresión» como un retroceso necesario pero temporal.

En realidad una garantía que en su análisis final descansa en poco más que una metáfora no es la más sólida base para construir sobre ella una doctrina, pero, desgraciadamente, este es un fallo que el marxismo comparte con muchas otras grandes doctrinas filosóficas. Su gran ventaja se pone de relieve cuando se lo compara con otros conceptos de la historia —tales como el de las «eternas repeticiones», el de la aparición y caída de los imperios, el de la secuencia fortuita de acontecimientos no relacionados entre sí—, todos los cuales pueden ser igualmente documentados y justificados pero ninguno de los cuales garantizará un *continuum* de tiempo lineal y un continuo progreso en la historia. Y el único competidor en este terreno, la antigua noción de una primitiva Edad de Oro, de la que se deriva todo lo demás, implica la desagradable certidumbre de un continuo declive. Desde luego existen unos pocos melancólicos efectos marginales en la tranquilizadora idea de que solo necesitamos marchar hacia el futuro, de que no podemos dejar de contribuir de cualquier modo al hallazgo de un mundo mejor. En primer lugar existe el simple hecho de que el futuro general de la humanidad

43. P. J. Proudhon, *Philosophie du Progrès* (1853) y *De la Justice* (1858), 1930, I, pp. 27-30, 49 y p. 238, respectivamente. Véase también W. H. Harbold, «Progressive Humanity: in the Philosophy of P. J. Proudhon»: *Review of Politics* (enero de 1969).

nada tenga que ofrecer a la vida individual, cuyo único futuro cierto es la muerte. Y si se prescinde de esto y se piensa solamente en generalidades, existe el argumento obvio contra el progreso según el cual, en palabras de Herzen, «el desarrollo humano es una forma de deslealtad cronológica, dado que los últimos en llegar son capaces de beneficiarse del trabajo de sus predecesores sin pagar el mismo precio»[44] o, en palabras de Kant, que «será siempre asombroso [...] que las generaciones primitivas parezcan sufrir el peso de una tarea, solo en beneficio de las generaciones posteriores [...] y que solamente las últimas tendrán la buena fortuna de habitar en el edificio [terminado]»[45].

Sin embargo, estas desventajas que solo rara vez son advertidas resultan sobrepujadas por una enorme ventaja: la de que el progreso no solo explica el pasado sin romper el *continuum* temporal sino que puede servir como guía de actuación en el futuro. Esto fue lo que descubrió Marx cuando invirtió el pensamiento de Hegel; cambió la dirección de la mirada del historiador; en vez de observar el pasado, él podía mirar ahora confiadamente hacia el futuro. El progreso proporciona una respuesta a la inquietante pregunta: ¿Y qué haremos ahora? En su más bajo nivel, la respuesta señala: vamos a trocar lo que tenemos en algo mejor, más grande, etc. (La fe, a primera vista irracional, de los liberales en el desarrollo, tan característica de todas nuestras actuales teorías políticas y económicas, depende de esta noción). En un nivel más complejo de la izquierda la respuesta nos indica que desarrollemos las contradicciones presentes en su síntesis inherente. En cualquier caso, tenemos la seguridad de que no puede suceder nada nuevo y totalmente inesperado, nada que no sean los resultados «necesarios» de lo que ya conocemos[46]. Cuán tranquilizador es, en palabras de Hegel, que «nada surgirá sino lo que esté ya allí»[47].

No necesito añadir que todas nuestras experiencias en este siglo, que nos ha enfrentado siempre con lo totalmente inesperado, se hallan en flagrante contradicción con estas nociones y doctrinas, cuya popularidad parece debida al hecho de que ofrecen un refugio confortable, especulativo o pseudocientífico, fuera de la realidad. Una rebelión estu-

44. La cita de Alexander Herzen está tomada de la «Introducción» de I. Berlin a F. Venturi, *Roots of Revolutions*, Nueva York, 1966.

45. «Idea para una historia universal con designio cosmopolita», tercer principio, en *The Philosophy of Kant,* Modern Library.

46. Para un excelente debate sobre las evidentes falacias de esta posición, véase R. A. Nisbet, «The Year 2000 and All That»: *Commentary* (junio de 1968), y las malhumoradas notas críticas en el número de septiembre.

47. G. W. F. Hegel, *op. cit.*, pp. 100 ss.

diantil casi exclusivamente inspirada por consideraciones morales constituye, desde luego, uno de los acontecimientos totalmente imprevistos de este siglo. Esta generación, formada casi exclusivamente como las que le precedieron en los diferentes tipos de teorías políticas y sociales que la impulsaban a reclamar su «parte del pastel», nos ha enseñado una lección sobre la manipulación o, mejor dicho, sobre sus límites, que haríamos bien en no olvidar. Los hombres pueden ser «manipulados» a través de la coacción física, de la tortura o del hambre, y es posible formar arbitrariamente sus opiniones mediante una deliberada y organizada aportación de noticias falsas, pero no lo es en una sociedad libre mediante «persuasores ocultos», la televisión, la publicidad y cualesquiera otros medios psicológicos. La refutación de una teoría por la realidad ha sido siempre, en el mejor de los casos, una tarea larga y precaria. Los adictos a la manipulación, los que la temen indebidamente como quienes en ella ponen sus esperanzas difícilmente advierten cuándo vuelven los pollos al gallinero. (Uno de los mejores ejemplos del estallido de una teoría conducida al absurdo tuvo lugar durante los recientes disturbios del «Parque del Pueblo» en Berkeley. Cuando la policía y la Guardia Nacional atacaron a la bayoneta y con gases lanzados desde helicópteros a los estudiantes desarmados —pocos de los cuales «habían lanzado algo más peligroso que epítetos»—, algunos soldados de la Guardia Nacional fraternizaron abiertamente con sus «enemigos» y uno de ellos arrojó sus armas afirmando: «No puedo resistirlo más». ¿Qué es lo que sucedió? En la época ilustrada en que vivimos, esta conducta solo podía ser justificada por la locura: «Fue sometido a un examen psiquiátrico [y] se diagnosticó que padecía a consecuencia de 'agresiones reprimidas'»)[48].

El progreso, en realidad, es el más serio y complejo artículo ofrecido en la tómbola de supersticiones de nuestra época[49]. La irracional creencia decimonónica en el progreso *ilimitado* ha encontrado una aceptación universal principalmente por obra del sorprendente desarrollo de las ciencias naturales, que, desde el comienzo de la Edad Moderna, han sido ciencias «universales» y que, por eso, podían mirar hacia adelante y

48. El incidente es referido sin comentarios por S. Wolin y J. Schaar, *op. cit.* Véase también el informe de P. Barnes, «'An Outcry': Thoughts on Being Tear Gassed», en *Newsweek*, 2 de junio de 1969.

49. S. Spender (*op. cit.*, p. 45) señala que durante los incidentes de mayo en París, los estudiantes franceses «se opusieron categóricamente a la ideología del 'rendimiento', del 'progreso' y de las así llamadas pseudofuerzas». En América este no es todavía el caso por lo que al progreso concierne. Todavía seguimos rodeados por expresiones como las de fuerzas «progresivas» y «regresivas», «tolerancia progresiva» y «regresiva», y otras semejantes.

contemplar una tarea inacabable en la exploración de la inmensidad del universo. No es en absoluto cierto que la ciencia, aunque ya no limitada por la finitud de la Tierra y de su naturaleza, esté sujeta a un inacabable progreso; resulta, por definición, obvio que la investigación estrictamente científica en humanidades, las llamadas *Geisteswissenschaften*, que se relaciona con los productos del espíritu humano, debe tener un final. La incesante e insensata demanda de saber original en muchos campos donde ahora solo es posible la erudición ha conducido, bien a la pura irrelevancia, el famoso conocer cada vez más acerca de cada vez menos, bien al desarrollo de un pseudosaber que actualmente destruye su objeto[50]. Vale la pena señalar que la rebelión de los jóvenes, hasta el grado en que no se encuentra solo moral o políticamente motivada, se haya dirigido principalmente contra la glorificación del saber y de la ciencia, los cuales, aunque por diferentes razones, han quedado, en su opinión, gravemente comprometidos. Y es cierto que no resulta en absoluto imposible que hayamos llegado en ambos casos a un punto de inflexión, al punto de retorno destructivo. Porque no solo ha dejado de coincidir el progreso de la ciencia con el progreso de la humanidad (sea lo que sea lo que esto pueda significar), sino que ha llegado a entrañar el fin de la humanidad, de la misma manera que el progreso del saber puede acabar muy bien con la destrucción de todo lo que ha hecho valioso ese saber. En otras palabras, el progreso puede no servir ya como la medida con la que estimar los progresos de cambio desastrosamente rápidos que hemos dejado desencadenar.

Como lo que nos interesa fundamentalmente es la violencia, debo prevenir aquí contra la tentación de una falsa interpretación. Si consideramos la historia en términos de un continuo proceso cronológico, cuyo progreso es inevitable, la violencia, en forma de guerras y revoluciones puede presentarse como la única interrupción posible. Si esto fuera cierto, si solo el ejercicio de la violencia hiciera posible la interrupción de procesos automáticos en el dominio de los asuntos humanos, los predicadores de la violencia habrían conseguido una importante victoria. (Teóricamente, por lo que yo sé, esta victoria nunca ha sido lograda, pero me parece indiscutible que las quebrantadoras actividades estudiantiles de los últimos años se hallan basadas en esta convicción). Es función, sin embargo, de toda acción, a diferencia del simple comportamiento, interrumpir lo que de otra manera se hubiera producido automáticamente y, por eso, previsiblemente.

50. Para una espléndida ejemplificación de estas empresas, no simplemente superfluas sino perniciosas, véase E. Wilson, *The Fruits of the MLA*, Nueva York, 1968.

II

Contra el fondo de estas experiencias me propongo suscitar ahora la cuestión de la violencia en el terreno político. No es fácil; lo que Sorel escribió hace sesenta años, «los problemas de la violencia siguen siendo muy oscuros»[51], es tan cierto ahora como lo era entonces. He mencionado la repugnancia general a tratar a la violencia como a un fenómeno por derecho propio y debo ahora precisar esta afirmación. Si comenzamos una discusión sobre el fenómeno del poder, descubrimos pronto que existe un acuerdo entre todos los teóricos políticos, de la izquierda a la derecha, según el cual la violencia no es sino la más flagrante manifestación de poder. «Toda la política es una lucha por el poder; el último género de poder es la violencia», ha dicho C. Wright Mills, haciéndose eco de la definición del Estado de Max Weber: «El dominio de los hombres sobre los hombres basado en los medios de la violencia legítima, es decir, supuestamente legítima[52]. Esta coincidencia resulta muy extraña, porque equiparar el poder político con «la organización de la violencia» solo tiene sentido si uno acepta la idea marxista del Estado como instrumento de opresión de la clase dominante. Vamos por eso a estudiar a los autores que no creen que el cuerpo político, sus leyes e instituciones, sean simplemente superestructuras coactivas, manifestaciones secundarias de fuerzas subyacentes. Vamos a estudiar, por ejemplo a Bertrand de Jouvenel, cuyo libro *Poder* es quizá el más prestigioso y, en cualquier caso, el más interesante de los tratados recientes sobre el tema. «Para quien», escribe, «contempla el despliegue de las épocas, la guerra se presenta a sí misma como una actividad de los Estados *que pertenece a su esencia*»[53]. Esto puede inducirnos a preguntar si el final de la actividad bélica significaría el final de los Estados. ¿Acarrearía la desaparición de la violencia, en las relaciones entre los Estados, el final del poder?

La respuesta, parece, dependerá de lo que entendamos por poder. Y el poder resulta ser un instrumento de mando mientras que el man-

51. G. Sorel, *Reflections on Violence,* «Introduction to the First Publication» (1906), Nueva York, 1961, p. 60. [«Nota preliminar a la primera edición», en *Reflexiones sobre la violencia*, trad. de F. Trapero, Alianza, Madrid, 2005].

52. *The Power Elite*, Nueva York, 1956, p. 171. Max Weber en los primeros párrafos de «La política como vocación» (1921). Weber parece haber sido consciente de su coincidencia con la izquierda. Cita en este contexto la observación de Trotsky en Brest-Litovsk: «Todo Estado está basado en la violencia», y añade: «Esto es desde luego cierto».

53. *Power: The Natural History of Its Growth* (1945), Londres, 1952, p. 122.

do, nos han dicho, debe su existencia «al instinto de dominación»[54]. Recordamos inmediatamente lo que Sartre afirmaba sobre la violencia cuando leemos en Jouvenel que «un hombre se siente más hombre cuando se impone a sí mismo y convierte a otros en instrumentos de su voluntad», lo que le proporciona «incomparable placer»[55]. «El poder —decía Voltaire— consiste en hacer que otros actúen como yo decida»; está presente cuando yo tengo la posibilidad «de afirmar mi propia voluntad contra la resistencia» de los demás, dice Max Weber, recordándonos la definición de Clausewitz de la guerra como «un acto de violencia para obligar al oponente a hacer lo que queremos que haga». El término, como ha dicho Strausz-Hupé, significa «el poder del hombre sobre el hombre»[56]. Volviendo a Jouvenel, es «mandar y ser obedecido: sin lo cual no hay poder, y no precisa de ningún otro atributo para existir [...] La cosa sin la cual no puede ser: que la esencia es el mando»[57]. Si la esencia del poder es la eficacia del mando, entonces no hay poder más grande que el que emana del cañón de un arma, y sería difícil decir en «qué forma difiere la orden dada por un policía de la orden dada por un pistolero». (Son citas de la importante obra *The Notion of the State,* de Alexandre Passerin d'Entrèves, el único autor que yo conozco que es consciente de la importancia de la distinción entre violencia y poder. «Tenemos que decidir si, y en qué sentido, puede el 'poder' distinguirse de la 'fuerza' para averiguar cómo el hecho de utilizar la fuerza conforme a la ley cambia la calidad de la fuerza en sí misma y nos presenta una imagen enteramente diferente de las relaciones humanas», dado que la «fuerza, por el simple hecho de ser calificada, deja de ser fuerza». Pero ni siquiera esta distinción, con mucho la más compleja y meditada de las que caben hallarse sobre el tema, alcanza a la raíz de este. El poder, en

54. *Ibid.*, p. 93.

55. *Ibid.*, p. 110.

56. Véase K. v. Clausewitz, *On War* (1832), Nueva York, 1943, cap. 1; R. Strausz-Hupé, *Power and Community*, Nueva York, 1956, p. 4; la cita de M. Weber: «Poder significa cualquier oportunidad, dentro de una relación social, de imponer la propia voluntad también contra una resistencia», está tomada de Strausz-Hupé.

57. Escojo mis ejemplos al azar dado que difícilmente importa el autor que se elija. Solo ocasionalmente se puede escuchar una voz que disiente. Así, R. M. McIver declara: «El poder coactivo es un criterio del Estado pero no constituye su esencia [...] Es cierto que no existe Estado allí donde no hay una fuerza abrumadora [...] Pero el ejercicio de la fuerza no hace un Estado» (*The Modern State*, Londres, 1926, pp. 222-225). Puede advertirse cuán fuerte es esta tradición en los intentos de Rousseau para escapar a ella. Buscando un gobierno de no dominación, no halla nada mejor que «una forma de asociación [...] por la cual cada uno, al unirse a todos, sin embargo no se obedece más que a sí mismo». El énfasis puesto en la obediencia, y por ello en el mando, permanece inalterado.

el concepto de Passerin d'Entrèves, es una fuerza «cualificada» o «institucionalizada». En otras palabras, mientras los autores más arriba citados definen la violencia como la más flamante manifestación de poder, Passerin d'Entrèves define el poder como un tipo de violencia mitigada. En su análisis final llega a los mismos resultados)[58]. ¿Deben coincidir todos los autores, de la derecha a la izquierda, de Bertrand de Jouvenel a Mao Zedong en un punto tan básico de la filosofía política como es la naturaleza del poder?

En términos de nuestras tradiciones de pensamiento político estas definiciones tienen mucho a su favor. No solo se derivan de la antigua noción del poder absoluto que acompañó a la aparición de la nación-Estado soberana europea, cuyos primeros y más importantes portavoces fueron Jean Bodin, en la Francia del siglo XVI y Thomas Hobbes en la Inglaterra del siglo XVII, sino que también coinciden con los términos empleados desde la Antigüedad griega para definir las formas de gobierno como el dominio del hombre sobre el hombre —de uno o de unos pocos en la monarquía y en la oligarquía, de los mejores o de muchos en la aristocracia y en la democracia—. Hoy debemos añadir la última y quizá más formidable forma de semejante dominio: la burocracia o dominio de un complejo sistema de oficinas en donde no cabe hacer responsables a los hombres, ni a uno ni a los mejores, ni a pocos ni a muchos, y que podría ser adecuadamente definida como el dominio de Nadie. (Si, conforme el pensamiento político tradicional, identificamos la tiranía como el Gobierno que no está obligado a dar cuenta de sí mismo, el dominio de Nadie es claramente el más tiránico de todos, dado que no existe precisamente nadie al que pueda preguntarse por lo que se está haciendo. Es este estado de cosas, que hace imposible la localización de la responsabilidad y la identificación del enemigo, una de las causas más poderosas de la actual y rebelde intranquilidad difundida por todo el mundo, de su caótica naturaleza y de su peligrosa tendencia a escapar a todo control, al enloquecimiento).

Además, este antiguo vocabulario es extrañamente confirmado y fortificado por la adición de la tradición judeocristiana y de su «imperativo concepto de la ley». Este concepto no fue inventado por «políticos realistas» sino que es más bien el resultado de una generalización muy anterior y casi automática de los «mandamientos» de Dios, según la cual «la simple relación del mando y de la obediencia» bastaba para identi-

58. *The Notion of the State. An Introduction to Political Theory* fue publicada por primera vez en italiano en 1962. La versión inglesa no es una simple traducción; fue redactada por el propio autor como edición definitiva y apareció en Oxford en 1967. Las citas están tomadas de las pp. 64, 70 y 105 de esta edición inglesa.

ficar la esencia de la ley[59]. Finalmente, convicciones científicas y filosóficas más modernas respecto de la naturaleza del hombre han reforzado aún más estas tradiciones legales y políticas. Los abundantes y recientes descubrimientos de un instinto innato de dominación y de una innata agresividad del animal humano fueron precedidos por declaraciones filosóficas muy similares. Según John Stuart Mill, «la primera lección de civilización [es] la de la obediencia», y él habla de «los dos estados de inclinaciones [...] una es el deseo de ejercer poder sobre los demás; la otra [...] la aversión a que el poder sea ejercido sobre un mismo»[60]. Si confiáramos en nuestras propias experiencias sobre estas cuestiones, deberíamos saber que el instinto de sumisión, un ardiente deseo de obedecer y de ser dominado por un hombre fuerte, es por lo menos tan prominente en la psicología humana como el deseo de poder, y, políticamente, resulta quizá más relevante. El antiguo adagio: «Cuán apto es para mandar quien puede tan bien obedecer», que en diferentes versiones ha sido conocido en todos los siglos y en todas las naciones[61], puede denotar una verdad psicológica: la de que la voluntad de poder y la voluntad de sumisión se hallan interconectadas. La «pronta sumisión a la tiranía», por emplear una vez más las palabras de Mill, no está en manera alguna siempre causada por una «extremada pasividad». Recíprocamente, una fuerte aversión a obedecer viene acompañada a menudo por una aversión igualmente fuerte a dominar y a mandar. Históricamente hablando, la antigua institución de la economía de la esclavitud sería inexplicable sobre la base de la psicología de Mill. Su fin expreso era liberar a los ciudadanos de la carga de los asuntos domésticos y permitirles participar en la vida pública de la comunidad, donde todos eran iguales; si fuera cierto que nada es más agradable que dar órdenes y dominar a otros, cada dueño de una casa jamás habría abandonado su hogar.

Sin embargo, existe otra tradición y otro vocabulario, no menos antiguos y no menos acreditados por el tiempo. Cuando la ciudad-Estado ateniense llamó a su constitución una isonomía, o cuando los romanos hablaban de la *civitas* como de su forma de gobierno, pensaban en un concepto del poder y de la ley cuya esencia no se basaba en la relación mando-obediencia. Hacia estos ejemplos se volvieron los hombres de las revoluciones del siglo XVIII cuando escudriñaron los archivos de la

59. *Ibid.*, p. 129.

60. *Considerations on Representative Government* (1861), Liberal Arts Library, pp. 59 y 65.

61. J. M. Wallace, *Destiny His Choice: The Loyalism of Andrew Marvell,* Cambridge, 1968, pp. 88-89. Debo esta referencia a la amabilidad de Gregory DesJardins.

Antigüedad y constituyeron una forma de gobierno, una república, en la que el dominio de la ley, basándose en el poder del pueblo, pondría fin al dominio del hombre sobre el hombre, al que consideraron un «gobierno adecuado para esclavos». También ellos, desgraciadamente, continuaron hablando de obediencia: obediencia a las leyes en vez de a los hombres; pero lo que querían significar realmente era el apoyo a las leyes a las que la ciudadanía había otorgado su consentimiento[62]. Semejante apoyo nunca es indiscutible y, por lo que a su formalidad se refiere, jamás puede compararse con la «indiscutible obediencia» que puede exigir un acto de violencia —la obediencia con la que puede contar un delincuente cuando me arrebata la cartera con la ayuda de un cuchillo o cuando roba un banco con la ayuda de una pistola—. Es el apoyo del pueblo el que presta poder a las instituciones de un país y este apoyo no es nada más que la prolongación del asentimiento que, para empezar, determinó la existencia de las leyes. Se supone que bajo las condiciones de un Gobierno representativo el pueblo domina a quienes lo gobiernan. Todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones de poder; se petrifican y decaen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de apoyarlas. Esto es lo que Madison quería significar cuando decía que «todos los Gobiernos descansan en la opinión no menos cierta para las diferentes formas de monarquía como para las democracias». («Suponer que el dominio de la mayoría funciona solo en la democracia es una fantástica ilusión», como señala Jouvenel: «El rey, que no es sino un individuo solitario, se halla más necesitado del apoyo general de la sociedad que cualquier otra forma de gobierno»[63]. Incluso el tirano, el que manda contra todos, necesita colaboradores en el asunto de la violencia aunque su número pueda ser más bien reducido). Sin embargo, la fuerza de la opinión, esto es, el poder del Gobierno, depende del número; se halla «en proporción con el número de los que con él están asociados»[64] y la tiranía, como descubrió Montesquieu, es por eso la más violenta y menos poderosa de las formas de gobierno. Una de las distinciones más obvias entre poder y violencia es que el poder siempre precisa el número, mientras que la violencia, hasta cierto punto, puede prescindir del número porque descansa en sus instrumentos. Un dominio mayoritario legalmente irrestringido, es decir, una democracia sin constitución, puede resultar muy formidable en la supresión de los derechos de las minorías y muy efectiva en el ahogo del disentimiento sin

62. Véase Apéndice XI.
63. *Op. cit.*, p. 98.
64. *The Federalist*, n.º 49.

empleo alguno de la violencia. Pero esto no significa que la violencia y el poder sean iguales.

La extrema forma de poder es la de Todos contra Uno, la extrema forma de violencia es la de Uno contra Todos. Y esta última nunca es posible sin instrumentos. Afirmar, como se hace a menudo, que una minoría pequeña y desarmada ha logrado con éxito y por medio de la violencia —gritando o promoviendo un escándalo— interrumpir clases en donde una abrumadora mayoría se había decidido porque continuaran, es por eso desorientador. (En un reciente caso sucedido en una universidad alemana, entre varios centenares de estudiantes hubo un solo «disidente» que pudo reivindicar esa extraña victoria). Lo que sucede en realidad en tales casos es algo mucho más serio: la mayoría se niega claramente a emplear su poder y a imponerse a los que interrumpen; el proceso académico se rompe porque nadie desea alzar algo más que un dedo a favor del statu quo. Contra lo que se alzan las universidades es contra la «inmensa unidad negativa» de que habla Stephen Spender en otro contexto. Todo lo cual prueba solo que una minoría puede tener un poder potencial mucho más grande del que cabría suponer limitándose a contar cabezas en los sondeos de opinión. La mayoría simplemente observadora, divertida por el espectáculo de una pugna a gritos entre estudiantes y profesor, es ya en realidad un aliado latente de la minoría. (Para comprender el absurdo de que se hable de pequeñas «minorías de militantes» basta solo imaginar lo que hubiera sucedido en la Alemania prehitleriana si unos pocos judíos desarmados hubieran tratado de interrumpir la clase de un profesor antisemita).

Es, creo, una muy triste reflexión sobre el actual estado de la ciencia política, recordar que nuestra terminología no distingue entre palabras clave tales como «poder», «potencia», «fuerza» «autoridad» y, finalmente, «violencia» —todas las cuales se refieren a fenómenos distintos y diferentes, que difícilmente existirían si estos no existieran—. (En palabras de d'Entrèves, «pujanza, poder, autoridad; todas estas son palabras a cuyas implicaciones exactas no se concede gran atención en el habla corriente; incluso los más grandes pensadores las emplean al buen tuntún. Sin embargo, es fácil suponer que se refieren a propiedades diferentes y que su significado debería por eso ser cuidadosamente determinado y examinado [...] El empleo correcto de estas palabras no es solo una cuestión de gramática lógica, sino de perspectiva histórica»)[65]. Emplear-

65. *Op. cit.*, p. 7. Véase también p. 171, donde, discutiendo el significado exacto de las palabras «nación» y «nacionalidad», insiste acertadamente en señalar que «los únicos

las como sinónimos no solo indica una cierta sordera a los significados lingüísticos, lo que ya sería suficientemente serio, sino que también ha tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades a las que corresponden. En semejante situación es siempre tentador introducir nuevas definiciones, pero —aunque me someta brevemente a la tentación—de lo que se trata no es simplemente de una cuestión de habla descuidada. Tras la aparente confusión existe una firme convicción a cuya luz todas las distinciones serían, en el mejor de los casos, de importancia menor: la convicción de que la más crucial cuestión política es, y ha sido siempre, la de «¿quién manda a quién?». Poder, potencia, fuerza, autoridad y violencia no serían más que palabras para indicar los medios por los que el hombre domina al hombre; se emplean como sinónimos porque poseen la misma función. Solo después de que se deja de reducir los asuntos públicos al tema del dominio, aparecerán, o más bien, reaparecerán en su auténtica diversidad los datos originales en el terreno de los asuntos humanos.

Estos datos, en nuestro contexto, pueden ser enumerados de la siguiente manera:

Poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras el grupo se mantenga unido. Cuando decimos de alguien que está «en el poder» nos referimos realmente a que tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre. En el momento en que el grupo, del que el poder se ha originado (*potestas in populo*, sin un pueblo o un grupo no hay poder), desaparece, «su poder» también desaparece. En su acepción corriente, cuando hablamos de un «hombre poderoso» o de una «poderosa personalidad», empleamos la palabra «poder» metafóricamente; a la que nos referimos sin metáfora es a «potencia».

Potencia designa inequívocamente algo en una entidad singular, individual; es la propiedad inherente a un objeto o persona y pertenece a su carácter, que puede demostrarse a sí mismo en relación con otras cosas o con otras personas, pero es esencialmente independiente de ellos. La potencia de, incluso, el más fuerte individuo puede ser siempre superada por las de muchos que a menudo se combinarán, sin más propósito que el de arruinar la potencia precisamente por obra de su independencia peculiar. La casi instintiva hostilidad de los muchos ha-

guías competentes en la jungla de tan diferentes significados son los lingüistas y los historiadores. A ellos debemos dirigirnos en demanda de ayuda». Y, para distinguir entre autoridad y poder, se remite a la *potestas in populo, auctoritas in senatu* de Cicerón.

cia el uno ha sido siempre, desde Platón a Nietzsche, atribuida al resentimiento, a la envidia de los débiles respecto del fuerte, pero esta interpretación psicológica yerra. Corresponde a la naturaleza de grupo y constituye su poder para hacer frente a la independencia, propiedad de la potencia individual.

La *fuerza*, que utilizamos en el habla cotidiana como sinónimo de violencia, especialmente si la violencia sirve como medio de coacción, debería quedar reservada, en su lenguaje terminológico, a las «fuerzas de la Naturaleza» o a la «fuerza de las circunstancias» (la *force des choses*), esto es, para indicar la energía liberada por movimientos físicos o sociales.

La *autoridad,* palabra relativa al más esquivo de estos fenómenos y, por eso, como término, el más frecuentemente confundido[66], puede ser atribuida a las personas —existe algo como autoridad personal, por ejemplo, en la relación entre padre e hijo, entre profesor y alumno— o a las instituciones como, por ejemplo, al Senado romano (*auctoritas in senatu*), o a las entidades jerárquicas de la Iglesia (un sacerdote puede otorgar una absolución válida aunque esté borracho). Su característica es el indiscutible reconocimiento por aquellos a quienes se les pide obedecer; no precisa ni de la coacción ni de la persuasión. (Un padre puede perder su autoridad, bien por golpear a un hijo o bien por ponerse a discutir con él, es decir, bien por comportarse con él como un tirano o bien por tratarle como a un igual). Permanecer investido de la autoridad exige respeto para la persona o para la entidad. El mayor enemigo de la autoridad es, por eso, el desprecio y el más seguro medio de minarla es la risa[67].

66. Existe algo como el gobierno autoritario, pero ciertamente nada tiene en común con la tiranía, la dictadura o el dominio totalitario. Para discutir los antecedentes históricos y el significado político del término, véase mi trabajo «What is Authority?», en *Between Past and Future,* Nueva York, ^{2}1968 [«¿Qué es la autoridad?», en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, pp. 101-153], y la primera parte del valioso estudio de K. H. Lübke, *Auctoritas bei Augustin*, Stuttgart, 1968, con extensa bibliografía.

67. S. Wolin y J. Schaar tienen razón por completo: «Las normas son vulneradas porque las autoridades universitarias, los administradores y los claustros de profesores han perdido el respeto de muchos de los estudiantes». Y concluyen: «Cuando la autoridad abandona, entra el poder». Esto también es cierto pero, me temo, no completamente en el sentido en que ellos pretenden que lo sea. Lo que primero penetró en Berkeley fue el poder estudiantil, evidentemente el más fuerte en cada campus, simplemente obra de la superioridad en número de los estudiantes. Para romper este poder, las autoridades recurrieron a la violencia y, precisamente porque la universidad es esencialmente una institución basada en la autoridad y por eso necesitada de respeto, es por lo que le resulta tan difícil tratar con el poder en términos no violentos. La universidad recurre hoy a la protección de la policía de la misma manera que solía hacer la iglesia católica antes de que la separa-

La *violencia*, como ya he dicho, se distingue por su carácter instrumental. Fenomenológicamente está próxima a la potencia, dado que los instrumentos de la violencia, como todas las demás herramientas, son concebidos y empleados para multiplicar la potencia natural hasta que, en la última fase de su desarrollo, puedan sustituirla.

Quizá no sea superfluo añadir que estas distinciones, aunque en absoluto arbitrarias, difícilmente corresponden a compartimentos estancos del mundo real, del que sin embargo han sido extraídas. Así el poder institucionalizado en comunidades organizadas aparece a menudo bajo la apariencia de autoridad, exigiendo un reconocimiento instantáneo e indiscutible; ninguna sociedad podría funcionar sin él. (Un pequeño y aislado incidente, sobrevenido en Nueva York, muestra lo que puede suceder cuando se quiebra la auténtica autoridad en las relaciones sociales hasta el punto de que ya no puede operar ni siquiera en su forma derivativa y puramente funcional. Una avería de escasa importancia en el metro —las puertas de un tren que dejaron de funcionar— determinó un grave bloqueo de una línea durante cuatro horas, que afectó a más de cincuenta mil pasajeros, porque cuando las autoridades de la red pidieron a los ocupantes del tren averiado que lo abandonasen, estos simplemente se negaron)[68]. Además, nada, como veremos, resulta tan corriente como la combinación de violencia y poder, y nada es menos frecuente como hallarlos en su forma pura y por eso extrema. De aquí no se deduce que la autoridad, el poder y la violencia sean todos lo mismo.

Pero debe reconocerse que resulta especialmente tentador en una discusión sobre lo que es realmente uno de los tipos del poder, es decir, el poder del Gobierno, concebir el poder en términos de mando y obediencia e igualar así el poder con la violencia. Como en las relaciones exteriores y en las cuestiones internas aparece la violencia como último recurso para mantener intacta la estructura del poder frente a los retos individuales —el enemigo extranjero, el delincuente nativo—, parece como si la violencia fuese prerrequisito del poder y el poder nada más que una fachada, el guante de terciopelo que, o bien oculta una mano de hierro o resultará pertenecer a un tigre de papel. En un examen más

ción de la iglesia y del Estado la obligara a basarse solamente en la autoridad. Quizá no sea mera coincidencia el hecho de que las más graves crisis de la iglesia como institución se hayan correspondido con las más graves crisis en la historia de la universidad, la única institución secular todavía basada en la autoridad. Unas y otras crisis pueden ser atribuidas a la «creciente explosión del átomo ‘obediencia’, cuya estabilidad era supuestamente eterna», como Heinrich Böll señaló a propósito de la crisis de las iglesias. Véase «Es wird immer später», en *Antwort an Sacharow,* Zúrich, 1969.

68. Véase *The New York Times,* 4 de enero de 1969, pp. 1 y 29.

atento, sin embargo, esta noción pierde gran parte de su plausibilidad. Para nuestro objetivo, el foso entre la teoría y la realidad queda mejor ilustrado por el fenómeno de la revolución.

Desde comienzos de siglo, los teóricos de la revolución nos han dicho que las posibilidades de la revolución han disminuido significativamente en proporción a la creciente capacidad destructiva de las armas a disposición exclusiva de los Gobiernos[69]. La historia de los últimos setenta años, con su extraordinaria relación de revoluciones victoriosas y fracasadas, nos cuenta algo muy diferente. ¿Estaban locos quienes se alzaron contra tan abrumadoras probabilidades? Y, al margen de los ejemplos de éxitos totales, ¿cómo pueden ser explicados incluso los éxitos temporales? La realidad es que el foso entre los medios de violencia poseídos por el Estado y los que el pueblo puede obtener —desde botellas de cerveza a cócteles molotov y pistolas— ha sido siempre tan enorme que los progresos técnicos apenas significan una diferencia. Las instrucciones de los textos relativos a «cómo hacer una revolución», en una progresión paso a paso desde el disentimiento a la conspiración, desde la resistencia a la rebelión armada, se hallan unánimemente basados en la errónea noción de que las revoluciones son «realizadas». En un contexto de violencia contra violencia la superioridad del Gobierno ha sido siempre absoluta, pero esta superioridad existe solo mientras permanezca intacta la estructura de poder del Gobierno —es decir, mientras las órdenes sean obedecidas y el Ejército o las fuerzas de policía estén dispuestos a emplear sus armas—. Cuando ya no sucede así, la situación cambia de forma abrupta. No solo la rebelión no es sofocada, sino que las mismas armas cambian de manos —a veces, como acaeció durante la revolución húngara, en el espacio de unas pocas horas—. (Deberíamos saber algo al respecto después de todos esos años de lucha inútil en Vietnam, donde durante mucho tiempo, antes de obtener una masiva ayuda rusa, el

69. Así Franz Borkenau, reflexionando sobre la derrota de la revolución española, declara: «En este tremendo contraste con las revoluciones anteriores queda reflejado un hecho. Antes de estos últimos años, la contrarrevolución habitualmente dependía del apoyo de las potencias reaccionarias que eran técnica e intelectualmente inferiores a las fuerzas de la revolución. Esto ha cambiado con el advenimiento del fascismo. Ahora cada revolución sufrirá probablemente el ataque de la más moderna, más eficiente y más implacable maquinaria que exista. Esto significa que ya ha pasado la época de las revoluciones libres de evolucionar según sus propias leyes». Esto fue escrito hace más de treinta años (*The Spanish Cockpit*, Londres, 1937; Ann Arbor, 1963, pp. 288-289), y es ahora citado con aprobación por Chomsky (*op. cit.*, p. 310). Cree que la intervención americana y francesa en la guerra civil del Vietnam confirma el acierto de la predicción de Borkenau «reemplazando el 'fascismo' por el 'imperialismo liberal'». Pienso que este ejemplo sirve más bien para demostrar lo opuesto.

Frente Nacional de Liberación luchó contra nosotros con armas fabricadas en los Estados Unidos). Solo después de que haya sucedido esto, cuando la desintegración del Gobierno haya permitido a los rebeldes armarse ellos mismos, puede hablarse de un «alzamiento armado», que a menudo no llega a producirse o sobreviene cuando ya no es necesario. Donde las órdenes no son ya obedecidas, los medios de violencia ya no tienen ninguna utilidad; y la cuestión de esta obediencia no es decidida por la relación mando-obediencia sino por la opinión y, desde luego, por el número de quienes la comparten. Todo depende del poder que haya tras la violencia. El repentino y dramático derrumbamiento del poder que anuncia las revoluciones revela en un relámpago cómo la obediencia civil —a las leyes, los dirigentes y las instituciones— no es nada más que la manifestación exterior de apoyo y asentimiento.

Donde el poder se ha desintegrado, las revoluciones se tornan posibles, si bien no necesariamente. Sabemos de muchos ejemplos de regímenes profundamente impotentes a los que se les ha permitido continuar existiendo durante largos períodos de tiempo, bien porque no existía nadie que pusiera a prueba su potencia y revelara su debilidad, bien porque fueron lo suficientemente afortunados como para no aventurarse en una guerra y sufrir la derrota. La desintegración a menudo solo se torna manifiesta en un enfrentamiento directo; e incluso entonces, cuando el poder está ya en la calle, se necesita un grupo de hombres preparados para tal eventualidad que recoja ese poder y asuma su responsabilidad. Hemos sido recientemente testigos del hecho de que haya bastado una rebelión relativamente pacífica y esencialmente no violenta de los estudiantes franceses para revelar la vulnerabilidad de todo el sistema político, que se desintegró rápidamente ante las sorprendidas miradas de los jóvenes rebeldes. Sin saberlo lo habían puesto a prueba; trataban exclusivamente de retar al osificado sistema universitario y se vino abajo el sistema del poder gubernamental junto con las burocracias de los grandes partidos: *une sorte de désintegration de toutes les hiérarchies* [una especie de desintegración de todas las jerarquías][70]. Fue el típico caso de una situación revolucionaria[71] que no evolucionó hasta llegar a ser una revolución porque no había nadie, y menos que nadie los

70. R. Aron, *La Révolution introuvable*, París, 1968, p. 41.

71. S. Spender, *op. cit.*, p. 56, disiente: «Lo que resultó tanto más aparente que la situación revolucionaria [fue] la no revolucionaria». Puede ser «difícil pensar que se está iniciando una revolución cuando [...] todo el mundo parece de tan buen humor», pero esto es lo que sucede habitualmente al comienzo de las revoluciones, durante el gran éxtasis primitivo de fraternidad.

estudiantes, que estuviera preparado para asumir el poder y las responsabilidades que supone. Nadie, excepto, desde luego, De Gaulle. Nada fue más característico de la seriedad de la situación como su apelación al Ejército, su viaje para ver a Massu y a los generales en Alemania, una marcha a Canossa (si es que esta lo fue), a juzgar por lo que había sucedido unos años antes. Pero lo que buscaba y obtuvo fue apoyo, no obediencia, y sus medios no fueron órdenes sino concesiones[72]. Si las órdenes hubieran bastado, jamás habría tenido que salir de París.

Nunca ha existido un Gobierno exclusivamente basado en los medios de la violencia. Incluso el dirigente totalitario, cuyo principal instrumento de dominio es la tortura, necesita un poder básico —la policía secreta y su red de informadores—. Solo el desarrollo de los soldados robots, que he mencionado anteriormente, eliminaría el factor humano por completo y, permitiendo que un hombre pudiera, con oprimir un botón, destruir lo que él quisiera, cambiaría esta influencia fundamental del poder sobre la violencia. Incluso el más despótico dominio que conocemos, el del amo sobre los esclavos, que siempre le superarán en número, no descansa en la superioridad de los medios de coacción como tales, sino en una superior organización del poder, en la solidaridad organizada de los amos[73]. Un solo hombre sin el apoyo de otros jamás tiene suficiente poder como para emplear la violencia con éxito. Por eso, en las cuestiones internas, la violencia funciona como el último recurso del poder contra los delincuentes o rebeldes —es decir, contra los individuos singulares que se niegan a ser superados por el consenso de la mayoría—. Y por lo que se refiere a la guerra, ya hemos visto en Vietnam cómo una enorme superioridad en los medios de la violencia puede tornarse desvalida si se enfrenta con un oponente mal equipado pero bien organizado, que es mucho más poderoso. Esta lección, en realidad, puede aprenderse de la guerra de guerrillas, al menos tan antigua como la derrota en España de los hasta entonces invencibles ejércitos de Napoleón.

Pasemos por un momento al lenguaje conceptual: el poder corresponde a la esencia de todos los Gobiernos, pero no así la violencia. La violencia es, por naturaleza, instrumental; como todos los medios siempre precisa de una guía y una justificación hasta lograr el fin que persigue. Y lo que necesita justificación por algo no puede ser la esencia de

72. Véase Apéndice XII.

73. En la antigua Grecia, esa organización de poder era la *polis,* cuyo mérito principal, según Jenofonte, era el de permitir a los «ciudadanos actuar como protectores recíprocos contra los esclavos y criminales para que ningún ciudadano pudiera morir de muerte violenta» (*Hierón*, IV, 3).

nada. El fin de la guerra —fin concebido en su doble significado— es la paz o la victoria; pero a la pregunta: ¿Y cuál es el fin de la paz?, no hay respuesta. La paz es un absoluto, aunque en la historia que conocemos los períodos de guerra hayan sido siempre más prolongados que los períodos de paz. El poder pertenece a la misma categoría; es, como dicen, «un fin en sí mismo». (Esto, desde luego, no es negar que los Gobiernos realicen políticas y empleen su poder para lograr objetivos prescritos. Pero la estructura del poder en sí mismo precede y sobrevive a todos los objetos, de forma que el poder, lejos de constituir los medios para un fin, es realmente la verdadera condición que permite a un grupo de personas pensar y actuar en términos de categorías medios-fin). Y como el Gobierno es esencialmente poder organizado e institucionalizado, la pregunta: ¿cuál es el fin del Gobierno?, tampoco tiene mucho sentido. La respuesta será, o bien la que cabría dar por sentada —permitir a los hombres vivir juntos—, o bien peligrosamente utópica —promover la felicidad, o realizar una sociedad sin clases o cualquier otro ideal no político, que si se examinara seriamente se advertiría que solo podía conducir a algún tipo de tiranía—.

El poder no necesita justificación, siendo como es inherente a la verdadera existencia de las comunidades políticas; lo que necesita es legitimidad. El empleo de estas dos palabras como sinónimas no es menos desorientador y perturbador que la corriente ecuación de obediencia y apoyo. El poder surge allí donde las personas se juntan y actúan concertadamente, pero deriva su legitimidad de la reunión inicial más que de cualquier acción que pueda seguir a esta. La legitimidad, cuando se ve desafiada, se basa en una apelación al pasado mientras que la justificación se refiere a un fin que se encuentra en el futuro. La violencia puede ser justificable pero nunca será legítima. Su justificación pierde plausibilidad cuanto más se aleja en el futuro el fin propuesto. Nadie discute el uso de la violencia en defensa propia porque el peligro no solo resulta claro sino que es actual, y el fin que justifica los medios es inmediato.

Poder y violencia, aunque son distintos fenómenos, normalmente aparecen juntos. Siempre que se combinan, el poder es, ya sabemos, el factor primario y predominante. La situación, sin embargo, es enteramente diferente cuando tratamos con ambos en su estado puro —como, por ejemplo, sucede cuando se produce una invasión y ocupación extranjeras—. Hemos visto que la ecuación de la violencia con el poder se basa en la concepción del gobierno como dominio de un hombre sobre otros hombres por medio de la violencia. Si un conquistador extranjero se enfrenta con un Gobierno impotente y con una nación no acostumbrada al ejercicio del poder político, será fácil para él conseguir semejante do-

minio. En todos los demás casos las dificultades serán muy grandes y el ocupante invasor tratará inmediatamente de establecer gobiernos Quisling, es decir, de hallar una base de poder nativo que apoye su dominio. El choque frontal entre los tanques rusos y la resistencia totalmente no violenta del pueblo checoslovaco es un ejemplo clásico de enfrentamiento de violencia y poder en sus estados puros. En tal caso, el dominio es difícil de alcanzar, si bien no resulta imposible conseguirlo. La violencia, es preciso recordarlo, no depende del número o de las opiniones, sino de los instrumentos, y los instrumentos de la violencia, como ya he dicho antes, al igual que todas las herramientas, aumentan y multiplican la potencia humana. Los que se oponen a la violencia con el simple poder pronto descubrirán que se enfrentan no con hombres sino con artefactos de los hombres, cuya inhumanidad y eficacia destructiva aumenta en proporción a la distancia que separa a los oponentes. La violencia puede siempre destruir el poder; del cañón de un arma brotan las órdenes más eficaces que determinan la más instantánea y perfecta obediencia. Lo que nunca podrá brotar de ahí es el poder.

En un choque frontal entre la violencia y el poder el resultado es difícilmente dudoso. Si la enormemente poderosa y eficaz estrategia de resistencia no violenta de Gandhi se hubiera enfrentado con un enemigo diferente —la Rusia de Stalin, la Alemania de Hitler, incluso el Japón de la preguerra, en vez de enfrentarse con Inglaterra—, el desenlace no hubiera sido la descolonización sino la matanza y la sumisión. Sin embargo, Inglaterra en la India y Francia en Argelia tenían buenas razones para ejercer la coacción. El dominio por la pura violencia entra en juego allí donde se está perdiendo el poder; y precisamente la disminución de poder del Gobierno ruso —interior y exteriormente— se tornó manifiesta en su «solución» del problema checoslovaco, de la misma manera que la disminución de poder del imperialismo europeo se tornó manifiesta en la alternativa entre descolonización y matanza. Reemplazar el poder por la violencia puede significar la victoria, pero el precio resulta muy elevado, porque no solo lo pagan los vencidos; también lo pagan los vencedores en términos de su propio poder. Esto es especialmente cierto allí donde el vencedor disfruta interiormente de las bendiciones del Gobierno constitucional. Henry Steele Commager tiene toda la razón al decir: «Si destruimos el orden mundial y destruimos la paz mundial debemos inevitablemente subvertir y destruir primero nuestras propias instituciones políticas»[74]. El muy temido efecto

74. «Can We Limit Presidential Power?»: *The New Republic*, 6 de abril de 1968.

de bumerán del «gobierno de las razas sometidas» (lord Cromer) sobre el gobierno doméstico durante la era imperialista significaba que el dominio por la violencia en lejanas tierras acabaría por afectar al gobierno de Inglaterra y que la última «raza sometida» sería la de los mismos ingleses. El reciente ataque con gas en el campus de Berkeley, donde no solo se empleó gas lacrimógeno, sino también otro gas «declarado ilegal por la Convención de Ginebra y empleado por el ejército para dispersar guerrillas en Vietnam», que fue lanzado mientras los soldados de la Guardia Nacional equipados con máscaras antigás impedían que nadie «escapara de la zona gaseada», es un excelente ejemplo de este fenómeno de «reacción». Se ha dicho a menudo que la impotencia engendra la violencia y psicológicamente esto es completamente cierto, al menos por lo que se refiere a las personas que posean una potencia natural, moral o física. Políticamente hablando lo cierto es que la pérdida de poder se convierte en una tentación para reemplazar el poder por la violencia —en 1968, durante la celebración de la Convención Demócrata en Chicago, pudimos contemplar este proceso por televisión[75]—, y que la violencia en sí misma concluye en impotencia. Donde la violencia ya no es apoyada y sujetada por el poder se verifica la bien conocida inversión en la estimación de medios y fines. Los medios, los medios de destrucción, ahora determinan el fin, con la consecuencia de que el fin será la destrucción de todo poder.

En situación alguna es más evidente el factor autoderrotante de la victoria de la violencia como en el empleo del terror para mantener una dominación cuyos fantásticos éxitos y eventuales fracasos conocemos, quizá mejor que cualquier generación anterior a la nuestra. El terror no es lo mismo que la violencia; es, más bien, la forma de gobierno que llega a existir cuando la violencia, tras haber destruido todo poder, no abdica sino que, por el contrario, sigue ejerciendo un completo control. Se ha advertido a menudo que la eficacia del terror depende casi enteramente del grado de atomización social. Todo tipo de oposición organizada ha de desaparecer antes de que pueda desencadenarse con toda su fuerza el terror. Esta atomización —una palabra vergonzosamente pálida y académica para el horror que supone— es mantenida e intensificada merced a la ubicuidad del informador, que puede ser literalmente omnipresente porque ya no es simplemente un agente profesional a sueldo de la policía, sino potencialmente cualquier persona con la que uno establezca contacto. Cómo se establece

75. Véase Apéndice XIII.

un Estado policial completamente desarrollado y cómo funciona —o más bien, cómo nada funciona allí donde existe ese régimen— puede conocerse a través de la lectura de *El Primer Círculo* de Aleksandr I. Solzhenitsyn, que quedará como una de las obras maestras de la literatura del siglo XX y que contiene ciertamente la mejor documentación sobre el régimen de Stalin[76]. La diferencia decisiva entre la dominación totalitaria basada en el terror y las tiranías y dictaduras, establecidas por la violencia, es que la primera se vuelve no solo contra sus enemigos, sino también contra sus amigos y auxiliares, temerosa de todo poder, incluso del poder de sus amigos. El clímax del terror se alcanza cuando el Estado policial comienza a devorar a sus propios hijos, cuando el ejecutor de ayer se convierte en la víctima de hoy. Y este es también el momento en el que el poder desaparece por completo. Existen ahora muchas explicaciones plausibles de la desestalinización de Rusia: ninguna, creo, tan contundente como la de que los funcionarios stalinistas llegaran a comprender que una continuación del régimen conduciría, no a una insurrección, contra la que el terror es desde luego la mejor salvaguarda, sino a la parálisis de todo el país.

Para resumir: políticamente hablando, es insuficiente decir que poder y violencia no son la misma cosa. El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro pero, confiada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer al poder. Esto implica que no es correcto pensar que lo opuesto de la violencia es la no violencia; hablar de un poder no violento constituye en realidad una redundancia. La violencia puede destruir el poder; es absolutamente incapaz de crearlo. La gran fe de Hegel y de Marx en su dialéctico «poder de negación», en virtud del cual los opuestos no se destruyen sino que se desarrollan mutuamente porque las contradicciones promueven y no paralizan el desarrollo, se basa en un prejuicio filosófico mucho más antiguo: el que señala que el mal no es más que un *modus* privativo del bien, que el bien puede proceder del mal; que, en suma, el mal no es más que una manifestación temporal de un bien todavía oculto. Tales opiniones acreditadas por el tiempo se han tornado peligrosas. Son compartidas por muchos que nunca han oído hablar de Hegel o de Marx, por la simple razón de que inspiran esperanza y barren el temor —una traicionera esperanza empleada para barrer un legítimo temor—. Y al decir esto no pretendo igualar a la violencia con el mal; solo quiero recalcar que la violencia no

76. Véase Apéndice XIV.

puede derivarse de su opuesto, que es el poder y que, para comprender cómo es, tendremos que examinar sus raíces y naturaleza.

III

Debe parecer presuntuoso hablar en estos términos sobre la naturaleza y las causas de la violencia, cuando ríos de dinero de las fundaciones van a parar a diversos proyectos de investigación social, cuando ya se ha publicado un diluvio de libros sobre la materia, cuando científicos eminentes —biólogos, fisiólogos, etólogos y zoólogos— han participado en un esfuerzo general por resolver el «enigma» de la agresividad del comportamiento humano y cuando, incluso, ha surgido una ciencia de nuevo cuño denominada «polemología». Puedo aducir, sin embargo, dos excusas.

En primer lugar, aunque me parece fascinante gran parte del trabajo de los zoólogos, no consigo ver cómo puede aplicarse a nuestro problema. Para saber que la gente luchará por su patria, no creo que necesitásemos conocer los instintos del «territorialismo de grupo» de las hormigas, los peces y los monos; y para conocer que el hacinamiento origina irritación y agresividad, no creo que necesitásemos experimentar con ratas. Habría bastado con pasar un día en los barrios miserables de cualquier gran ciudad. Me sorprende y a veces me encanta ver que algunos animales se comportan como hombres; no puedo discernir cómo esa conducta puede servir para justificar o para condenar el comportamiento humano. No consigo comprender por qué se nos exige «reconocer que el hombre se conduce en gran manera como las especies territoriales de grupo», en vez de decirnos lo inverso, es decir, que ciertas especies animales se comportan en gran manera como los hombres[77]. (Según Adolf Portmann, estos nuevos atisbos sobre el comportamiento animal no salvan el foso entre el hombre y el animal; solo demuestran que «también sucede en los animales mucho más de lo que sabemos que sucede en nosotros mismos»)[78]. ¿Por qué, tras haber «eliminado» todo antropomorfismo del comportamiento animal (cuestión muy distinta es

77. N. Tinbergen, «On War and Peace in Animals and Man»: *Science* 160 (28 de junio de 1968), p. 1411.

78. *Das Tier als soziales Wesen*, Zúrich, 1953, pp. 237-238: «Quien profundice en los hechos [...] comprobará que la nueva comprensión del carácter diferenciado del comportamiento animal nos obliga a abandonar con toda decisión las representaciones demasiado simples de los animales superiores. Pero con ello no se acerca cada vez más lo animal a lo humano —como en ocasiones se concluye a la ligera—. Lo único que se demuestra es

la de determinar si lo hemos logrado), tenemos que tratar de averiguar «cuán 'teromorfo' es el hombre»?[79]. ¿Acaso no resulta evidente que el antropomorfismo y el teromorfismo en las ciencias del comportamiento constituyen las dos caras del mismo «error»? Además, ¿por qué tenemos que exigir del hombre que tome sus normas de conducta de otras especies animales si le definimos como perteneciente al reino animal? Me temo que la respuesta sea muy simple: es más fácil experimentar con animales, y no solamente por razones humanitarias, como la de que no sea agradable meternos en jaulas; lo malo de los hombres es que pueden engañar.

En segundo lugar, los resultados de las investigaciones tanto de las ciencias sociales como de las naturales tienden a considerar el comportamiento violento como una reacción más «natural» de lo que estaríamos dispuestos a admitir sin tales resultados. Se dice que la agresividad, definida como impulso instintivo, tiende a realizar el mismo papel funcional en el marco de la naturaleza que desempeñan los instintos nutritivo y sexual en el proceso de vida de los individuos y de las especies. Pero, a diferencia de estos instintos, que son activados por apremiantes necesidades corporales, de una parte, y por estimulantes exteriores, de otra, los instintos agresivos parecen ser en el reino animal independientes de semejante provocación; por el contrario, la falta de provocación lleva aparentemente a una frustración del instinto, a una agresividad «reprimida», que, según los psicólogos, conduce a una acumulación de «energía» cuya eventual explosión será mucho más peligrosa. (Es como si la *sensación* de hambre en el hombre aumentara con la disminución del número de personas hambrientas)[80]. En esta interpretación, la violencia sin provocación resulta «natural»; si ha perdido su *explicación*, básicamente su función de autoconservación se torna «irracional» y esta es supuestamente la razón por la que los hombres pueden ser más «bestiales» que los otros animales. (Los libros nos recuerdan constantemen-

que también sucede en los animales mucho más de lo que sabemos que sucede en nosotros mismos».

79. Véase E. v. Holst, *Zur Verhaltensphysiologie bei Tieren und Menschen. Gesammelte Abhandlungen*, vol. I, Múnich, 1969, p. 239.

80. Para contrarrestar el absurdo de esta conclusión se hace una distinción entre instintos endógenos y espontáneos como, por ejemplo, la agresión, e impulsos reactivos, como el hambre. Pero una distinción entre espontaneidad y reactividad carece de sentido en una discusión sobre los impulsos innatos. En el mundo de la naturaleza no existe espontaneidad, propiamente hablando, y los instintos o impulsos solamente manifiestan la forma muy compleja por la que todos los organismos vivos, incluyendo el hombre, se hallan adaptados a sus procesos.

te el generoso comportamiento de los lobos que no matan al enemigo derrotado).

Al margen por completo de la desorientadora transposición de términos físicos tales como «energía» y «fuerza» a terrenos biológicos y zoológicos, donde carecen de sentido puesto que no pueden ser medidos[81], me temo que, tras los más recientes «descubrimientos» nos acecha la antigua definición de la naturaleza del hombre, la definición del hombre como *animal racional*, según la cual solo diferimos de las otras especies animales en el atributo adicional de la razón. La ciencia moderna, partiendo a la ligera de esta antigua presunción, ha llegado tan lejos como para «probar» que el hombre comparte con algunas especies del reino animal todas las propiedades, a excepción del don adicional de la «razón» que hace del hombre una bestia más peligrosa. El uso de la razón nos torna peligrosamente «irracionales», porque esta razón es propiedad de un «ser originariamente instintivo»[82]. Los científicos saben, desde luego, que el hombre es un fabricante de herramientas que ha inventado esas armas de largo radio de acción que le liberan de los límites «naturales» que hallamos en el reino animal, y que la fabricación de herramientas es una actividad *mental* muy compleja[83]. Por eso, la ciencia está llamada a curarnos de los efectos marginales de la razón manipulando y controlando nuestros instintos, habitualmente mediante el hallazgo de vías pacíficas de escape, después de haber desaparecido su «función de promover la vida». Una vez más, la norma de conducta se hace derivar de las de otras especies animales en las que la función de los instintos vitales no ha quedado destruida por la intervención de la razón humana. Y la distinción específica entre el hombre y la bestia no es ya ahora, estrictamente hablando, la razón (la *lumen naturale* del animal

81. El carácter hipotético de *On Agression* de K. Lorenz (Nueva York, 1966) queda aclarado por la interesante colección de ensayos sobre la agresión y la adaptación editados por Alexander Mitscherlich bajo el título *Bis hierher und nicht weiter. Ist die menschliche Aggression unbefriedbar?*, Múnich, 1968.

82. E. v. Holst, *op. cit.*, p. 283: «No es porque seamos seres de razón, sino porque somos además seres originariamente instintivos, por lo que nuestra existencia está amenazada en la era de la técnica».

83. Las armas de largo radio de acción, que para los polemólogos han liberado los instintos agresivos del hombre hasta el punto de que ya no funcionen los controles de salvaguardia de la especie (véase N. Tinbergen, *op. cit.*), son consideradas por Otto Klineberg («Fears of a Psychologist», en N. Calder [ed.], *op. cit.*, p. 208) más bien como una indicación de que «la agresividad personal [no] desempeñó un importante papel como motivo de una guerra». Resulta tentador proseguir el argumento diciendo que los soldados no son homicidas y los homicidas —es decir, los dotados de «agresividad personal»— ni siquiera son probablemente buenos soldados.

humano) sino la ciencia, el conocimiento de esas normas y de las técnicas para aplicarlas. Conforme a este punto de vista, el hombre actúa irracionalmente y como una bestia si se niega a escuchar a los científicos o si ignora sus últimos descubrimientos. Razonaré a continuación, en contra de estas teorías y de sus implicaciones, que la violencia ni es bestial ni es irracional, tanto si considerarnos estos términos en las acepciones corrientes que les prestan los humanistas, como si atendemos a los significados que le dan las teorías científicas.

Es un lugar común el señalar que la violencia brota a menudo de la rabia y la rabia puede ser, desde luego, irracional y patológica, pero de la misma manera que puede serlo cualquier otro afecto humano. Es sin duda posible crear condiciones bajo las cuales los hombres sean deshumanizados —tales como los campos de concentración, la tortura y el hambre—, pero esto no significa que esos hombres se tornen animales; y bajo tales condiciones, el más claro signo de deshumanización no es la rabia ni la violencia sino la evidente ausencia de ambas. La rabia no es en absoluto una reacción automática ante la miseria y el sufrimiento como tales; nadie reacciona con rabia ante una enfermedad incurable, ante un terremoto o, en lo que nos concierne, ante condiciones sociales que parecen inmodificables. La rabia solo brota allí donde existen razones para sospechar que podrían modificarse esas condiciones y no se modifican. Solo reaccionamos con rabia cuando es ofendido nuestro sentido de la justicia y esta reacción no refleja necesariamente en absoluto una ofensa personal, tal como se advierte en toda la historia de las revoluciones, a las que invariablemente se vieron arrastrados miembros de las clases altas que encabezaron las rebeliones de los vejados y oprimidos. Recurrir a la violencia cuando uno se enfrenta con hechos o condiciones vergonzosos resulta enormemente tentador por la inmediación y celeridad inherentes a aquella. Actuar con una velocidad *deliberada* es algo que va contra la índole de la rabia y la violencia, pero esto no significa que estas sean irracionales. Por el contrario, en la vida privada, al igual que en la pública, hay situaciones en las que el único remedio apropiado puede ser la auténtica celeridad de un acto violento. El quid no es que esto nos permita descargar nuestra tensión emocional, fin que se puede lograr igualmente golpeando sobre una mesa o dando un portazo. El quid está en que, bajo ciertas circunstancias, la violencia —actuando sin argumentación ni palabras y sin consideración a las consecuencias— es el único medio de restablecer el equilibrio de la balanza de la justicia. (El ejemplo clásico es el de Billy Budd matando al hombre que prestó un falso testimonio contra él). En este sentido, la rabia y la violencia, que a veces —no siempre— la acompaña, figuran entre las emociones *huma-*

nas «naturales», y curar de ellas al hombre no sería más que deshumanizarle o castrarle. Es innegable que actos semejantes en los que los hombres toman la ley en sus propias manos en favor de la justicia se hallan en conflicto con las constituciones de las comunidades civilizadas; pero su carácter antipolítico, tan manifiesto en el gran relato de Melville, no significa que sean inhumanos o «simplemente» emocionales.

La ausencia de emociones ni causa ni promueve la racionalidad. «El distanciamiento y la ecuanimidad» frente a una «insoportable tragedia» pueden ser «aterradores»[84], especialmente cuando no son el resultado de un control sino que constituyen una evidente manifestación de incomprensión. Para responder razonablemente uno debe, antes que nada, sentirse «afectado», y lo opuesto de lo emocional no es lo «racional», sea lo que sea lo que signifique, sino, o bien la incapacidad para sentirse afectado, habitualmente un fenómeno patológico, o el sentimentalismo, que es una perversión del sentimiento. La rabia y la violencia se tornan irracionales solo cuando se revuelven contra sustitutos, y esto, me temo, es precisamente lo que recomiendan los psiquiatras y los polemólogos consagrados a la agresividad humana y lo que corresponde, ¡ay!, a ciertas tendencias y a ciertas actitudes irreflexivas de la sociedad en general.

Sabemos, por ejemplo, que se ha puesto muy de moda entre los liberales blancos reaccionar ante las quejas de los negros con el grito: «Todos somos culpables», y que el Black Power se ha aprovechado con gusto de esta «confesión» para instigar una irracional «rabia negra». Donde todos son culpables, nadie lo es; las confesiones de una culpa colectiva son la mejor salvaguardia contra el descubrimiento de los culpables, y la magnitud del delito es la mejor excusa para no hacer nada. En este caso particular constituye además una peligrosa y ofuscadora escalada del racismo hacia zonas superiores y menos tangibles. La verdadera grieta entre negros y blancos no se cierra traduciéndola en conflicto aún menos reconciliable entre la inocencia colectiva y la culpa colectiva. El «todos los blancos son culpables» no es solo un peligroso disparate sino que constituye también un racismo a la inversa y sirve muy eficazmente para dar a las auténticas quejas y a las emociones racionales de la población negra una salida hacia la irracionalidad, un escape de la realidad.

Además, si inquirimos históricamente las causas de probable transformación de los *engagés* [comprometidos] en *enragés* [furiosos], no es

84. Estoy parafraseando una frase de N. Chomsky (*op. cit.*, p. 371) que resulta muy acertada en la exposición de la «fachada de realismo y pseudociencia», y de la «vacuidad» intelectual que existía tras todo esto, especialmente en lo concerniente a las discusiones sobre la guerra del Vietnam.

la injusticia la que figura a la cabeza de ellas sino la hipocresía. Es demasiado bien conocido para estudiarlo aquí el breve papel de esa en las fases posteriores de la Revolución francesa, cuando la guerra que Robespierre declaró a la hipocresía transformó el «despotismo de la libertad» en el reinado del Terror; pero es importante recordar que esta guerra había sido declarada mucho antes por los moralistas franceses que vieron en la hipocresía el vicio de todos los vicios y hallaron que era el supremo dominador de la «buena sociedad», poco después denominada «sociedad burguesa». No han sido muchos los autores de categoría que hayan glorificado a la violencia por la violencia; pero esos pocos —Sorel, Pareto, Fanon— se encontraban impulsados por un odio mucho más profundo hacia la sociedad burguesa y llegaron a una ruptura más radical con sus normas morales que la izquierda convencional, principalmente inspirada por la compasión y por un ardiente deseo de justicia. Arrancar la máscara de la hipocresía del rostro del enemigo, para desenmascararle a él y a las tortuosas maquinaciones y manipulaciones que le permiten dominar sin emplear medios violentos, es decir, provocar la acción, incluso a riesgo del aniquilamiento, para que pueda surgir la verdad, siguen siendo las más fuertes motivaciones de la violencia actual en las universidades y en las calles[85]. Y esta violencia, hay que decirlo de nuevo, no es irracional. Como los hombres viven en un mundo de apariencias y, al tratar con estas, dependen de lo que se manifiesta, las declaraciones hipócritas —a diferencia de las astutas, cuya naturaleza se descubre al cabo de cierto tiempo— no pueden ser contrarrestadas por el llamado comportamiento razonable. Solo se puede confiar en las palabras si uno está seguro de que su función es revelar y no ocultar. Lo que provoca la rabia es la apariencia de racionalidad más que los intereses que existen tras esa apariencia. Usar de la razón cuando la razón es empleada como trampa no es «racional»; de la misma manera no es «irracional» utilizar un arma en defensa propia. Esta violenta reacción contra la hipocresía, justificable en sus propios términos, pierde su *raison d'être* cuando trata de desarrollar una estrategia propia con objetivos específicos; se torna «irracional» en el momento en que se «racionaliza»,

85. Si se leen las publicaciones de la SDS, se advierte que frecuentemente recomendaban las provocaciones a la policía como estrategia para «desenmascarar» la violencia de las autoridades. S. Spender (*op. cit.*, p. 92) comenta que este género de violencia «conduce a una ambigüedad en la que el provocador desempeña simultáneamente el papel de asaltante y de víctima». La guerra contra la hipocresía alberga cierto número de grandes peligros, algunos de los cuales he examinado brevemente en *On Revolution*, Nueva York, 1963, pp. 91-101. [*Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2006].

es decir, en el momento en que la reacción durante una pugna se torna acción y cuando comienza la búsqueda de sospechosos acompañada de la búsqueda psicológica de motivos ulteriores[86].

Aunque, como ya señalé antes, la eficacia de la violencia no depende del número —un hombre con una ametralladora puede reducir a centenares de personas—, este, en la violencia colectiva, destaca como su característica más peligrosamente atractiva y no en absoluto porque ese número aporte seguridad. Resulta perfectamente cierto que en la acción militar, como en la revolucionaria, «el individualismo es el primer [valor] que desaparece»[87]; en su lugar hallamos un género de coherencia de grupo, nexo más intensamente sentido y que demuestra ser mucho más fuerte, aunque menos duradero, que todas las variedades de la amistad, civil o particular[88]. En realidad, en todas las empresas ilegales, delictivas o políticas, el grupo, por su propia seguridad, exigirá «que cada individuo realice una acción irrevocable» con la que rompa su unión con la sociedad respetable, antes de ser admitido en la comunidad de violencia. Pero una vez que un hombre sea admitido, caerá bajo el intoxicante hechizo de «la práctica de la violencia [que] une a los hombres en un todo, dado que cada individuo constituye un eslabón de violencia en la gran cadena, una parte del gran organismo de la violencia que ha brotado»[89].

Las palabras de Fanon apuntan al bien conocido fenómeno de la hermandad en el campo de batalla donde diariamente tienen lugar las acciones más nobles y altruistas. De todos los niveladores, la muerte parece ser el más potente, al menos en las escasas y extraordinarias situaciones en las que se le permite desempeñar un papel político. La muerte, tanto en lo que se refiere al morir en este momento determinado como al conocimiento de la propia mortalidad de uno, es quizá la experiencia más antipolítica que pueda existir. Significa que desapareceremos del mundo de las apariencias y que dejaremos la compañía de nuestros semejantes, que son las condiciones de toda política. Por lo que a la experiencia humana concierne, la muerte indica un aislamiento y una impotencia extremados. Pero, en enfrentamiento colectivo y en acción,

86. Véase Apéndice XV.

87. F. Fanon, *op. cit.*, p. 47.

88. J. G. Gray, *The Warriors* (Nueva York, 1959) resulta más penetrante e instructivo en este punto. Debería ser leído por todo el que esté interesado en la práctica de la violencia.

89. F. Fanon, *op. cit.*, pp. 85 y 93, respectivamente.

la muerte toca su talante; nada parece más capaz de intensificar nuestra vitalidad como su proximidad. De alguna forma somos habitualmente conscientes principalmente de que nuestra propia muerte es acompañada por la inmortalidad potencial del grupo al que pertenecemos y, en su análisis final, de la especie y esa comprensión se torna el centro de nuestra experiencia. Es como si la misma vida, la vida inmortal de la especie, nutrida por el sempiterno morir de sus miembros individuales, «brotara», se realizara, en la práctica de la violencia.

Sería erróneo, pienso, hablar de meros sentimientos. Al fin y al cabo una experiencia adecuada halla aquí una de las propiedades más sobresalientes de la condición humana. En nuestro contexto, sin embargo, lo interesante es que estas experiencias, cuya fuerza elemental existe más allá de toda duda, nunca hayan encontrado una expresión institucional y política, y que la muerte como niveladora difícilmente desempeñe papel alguno en la filosofía política, aunque la mortalidad humana —el hecho de que los hombres son «mortales», como los griegos solían decir— haya sido reconocida como el más fuerte motivo de acción política en el pensamiento político prefilosófico. Fue la certidumbre de la muerte la que impulsó a los hombres a buscar fama inmortal en hechos y palabras y la que les impulsó a establecer un cuerpo político que era potencialmente inmortal. Por eso la política fue precisamente un medio por el que escapar de la igualdad ante la muerte y lograr una distinción que aseguraba un cierto tipo de inmortalidad. (Hobbes es el único filósofo político en cuya obra la muerte desempeña un papel crucial, en la forma del temor a una muerte violenta. Pero para Hobbes lo decisivo no es la igualdad ante la muerte sino la igualdad del temor, resultante de una igual capacidad para matar, poseída por cualquiera, y que persuade a los hombres en estado de naturaleza para ligarse entre sí y constituir una comunidad). En cualquier caso, y por lo que yo sé, no se ha fundado ningún cuerpo político sobre la igualdad ante la muerte y su actualización en la violencia; las escuadras suicidas de la historia, que fueron desde luego organizadas sobre este principio y por eso denominadas a menudo «hermandades», pueden difícilmente ser consideradas organizaciones políticas. Pero es cierto que los fuertes sentimientos fraternales que engendra la violencia colectiva han seducido a muchas buenas gentes con la esperanza de que de allí surgiría una nueva comunidad y un «hombre nuevo». La esperanza es ilusoria por la sencilla razón de que no existe relación humana más transitoria que este tipo de hermandad, solo actualizado por las condiciones de un peligro inmediato para la vida de cada miembro.

Pero este es solo un aspecto de la cuestión. Fanon remata su elogio de la violencia señalando que en este tipo de lucha el pueblo comprende

«que la vida es una pugna inacabable», que la violencia es un elemento de la vida. ¿No parece esto plausible? ¿Acaso los hombres no han equiparado siempre a la muerte con el «descanso eterno», y no se deduce de ahí que mientras tengamos vida tendremos pugna e intranquilidad? ¿Acaso no es ese descanso una clara manifestación de ausencia de vida y de vejez? ¿No es la acción violenta una prerrogativa de los jóvenes, de quienes presumiblemente se hallan completamente vivos? ¿No son, por eso, lo mismo el elogio de la vida que el elogio de la violencia? Sorel, en cualquier caso, pensaba así hace sesenta años. Antes que Spengler, predijo él la «decadencia de Occidente», tras haber observado claros signos de abatimiento en la lucha de clases en Europa. La burguesía —aseguraba— había perdido la «energía» para desempeñar un papel en la lucha de clases; Europa solo podría salvarse si se podía convencer al proletariado para que utilizara la violencia, reafirmando las distinciones de clase y despertando el instinto de lucha de la burguesía[90].

He aquí, pues, cómo mucho antes de que Konrad Lorenz descubriera la función promovedora de vida que la agresión desempeña en el reino animal, era elogiada la violencia como manifestación de la fuerza de la vida y, específicamente, de su creatividad. Sorel, inspirado por el *élan vital* de Bergson, apuntaba a una filosofía de la creatividad concebida para «productores» y dirigida polémicamente contra la sociedad de consumo y sus intelectuales; ambos grupos eran, en su opinión, parásitos. La imagen del burgués —pacífico, complaciente, hipócrita, inclinado al placer, sin voluntad de poder, tardío producto del capitalismo más que representante de este—, y la imagen del intelectual, cuyas teorías son «construcciones», en vez de «expresiones de la voluntad»[91], resultan esperanzadoramente contrarrestadas en su obra por la imagen del trabajador. Sorel ve al trabajador como el «productor», que creará las nuevas «cualidades morales que son necesarias para mejorar la producción», destruir «los Parlamentos [que] están atestados como juntas de accionistas»[92] y que oponen a «la imagen del progreso [...] la imagen de la catástrofe total» cuando un «género de irresistible ola anegará a la antigua civilización»[93]. Los nuevos valores no resultan ser muy nuevos. Son un sentido del honor, un deseo de fama y gloria, el espíritu de lucha sin odio y «sin el espíritu de venganza» y la indiferencia ante las ventajas materiales. Son, desde luego, las virtudes que se hallan evidentemen-

90. G. Sorel, *op. cit.*, cap. 2, «La decadencia burguesa y la violencia».
91. *Ibid.*, «Introducción. Carta a Daniel Halévy», IV.
92. *Ibid.*, cap. 7, «La moral de los productores», I.
93. *Ibid.*, cap. 4, «La huelga proletaria», II.

te ausentes de la sociedad burguesa[94]. «La guerra social, recurriendo al honor que se desarrolla tan naturalmente en todos los ejércitos organizados, puede eliminar esos malos sentimientos contra los que resultaría ineficaz la moralidad. Si esta fuera la única razón [...] solo esta razón me parecería decisiva en favor de los apologistas de la violencia»[95].

Mucho puede aprenderse de Sorel acerca de los motivos que impulsan a los hombres a glorificar la violencia en abstracto. Incluso más puede aprenderse de su inteligente contemporáneo italiano, también de formación francesa, Vilfredo Pareto. Fanon, que poseía con la práctica de la violencia una intimidad infinitamente más grande que la de uno u otro, fue influido considerablemente por Sorel y empleó sus categorías, aunque su propia experiencia las contradecía claramente[96]. La experiencia decisiva que convenció a Sorel como a Pareto para subrayar la importancia del factor de la violencia en las revoluciones fue el *affaire* Dreyfus en Francia, cuando, en palabras de Pareto, se sintieron «sorprendidos al ver que [los partidarios de Dreyfus] empleaban contra sus oponentes los mismos métodos villanos que ellos habían denunciado»[97]. En esta coyuntura descubrieron lo que hoy denominamos el *Establishment* y que antes se llamaba el Sistema, y fue ese descubrimiento el que los impulsó al elogio de la acción violenta y el que a Pareto, por su parte, le hizo desesperar de la clase trabajadora. (Pareto comprendió que la rápida integración de los trabajadores en el cuerpo social y político de la nación equivalía realmente a «una alianza entre la burguesía y los tra-

94. *Ibid.*, véase especialmente cap. 5, «La huelga general política», III, y cap. 3, «Los prejuicios contra la violencia», III.

95. *Ibid.*, Apéndice II, «Apología de la violencia».

96. Esto ha sido recientemente subrayado por Barbara Deming en su alegato en favor de la acción no violenta, «On Revolution and Equilibrium», en *Revolution: Violent and Nonviolent*, reproducido de *Liberation* (febrero de 1968). Afirma sobre Fanon en la p. 3: «Estoy convencida de que puede ser también citado en favor de la no violencia [...] Cada vez que encuentre en sus páginas la palabra 'violencia', sustitúyala por la expresión 'acción radical e intransigente'. Aseguro que, a excepción de unos pocos pasajes, es posible realizar esta sustitución, y que la acción que reclama podría ser también la acción no violenta». Aún más importante para mis fines: Deming también trata de distinguir claramente entre poder y violencia y reconoce que el «quebrantamiento no violento» significa «ejercer fuerza [...] Se deduce incluso que puede ser denominado solamente fuerza física» (p. 6). Sin embargo, curiosamente, menosprecia el efecto de esta fuerza de quebrantamiento, que se detiene solo ante la agresión física, cuando afirma: «son respetados los derechos humanos del adversario» (p. 7). Solo se respeta realmente el derecho a la vida del adversario pero ninguno de sus otros derechos humanos. Cabe decir lo mismo respecto de los que abogan por la «violencia contra las cosas» frente a la «violencia contra las personas».

97. Cita tomada del instructivo ensayo de S. E. Finer «Pareto and Pluto-Democracy: The Retreat to Galapagos»: *The American Political Science Review* (junio de 1968).

bajadores», al «aburguesamiento» de los trabajadores, lo que entonces, según él, daba paso a un nuevo sistema, que denominó «plutodemocracia», forma mixta de gobierno, ya que la plutocracia corresponde al régimen burgués y la democracia al régimen de los trabajadores). La razón por la que Sorel mantuvo su fe marxista en la clase trabajadora fue la de que los trabajadores eran los «productores», el único elemento creativo de la sociedad, aquellos que, según Marx, estaban llamados a liberar las fuerzas productivas de la humanidad; lo malo era que tan pronto como los trabajadores habían alcanzado un nivel satisfactorio en sus condiciones de trabajo y de vida, se negaban tozudamente a seguir siendo proletarios y a desempeñar su papel revolucionario.

Décadas después de que murieran Sorel y Pareto se tornó completamente manifiesto algo más, incomparablemente más desastroso para esta concepción. El enorme crecimiento de la productividad en el mundo moderno no fue en absoluto debido a un aumento de la productividad de los trabajadores, sino exclusivamente al desarrollo de la tecnología, y esto no dependió ni de la clase trabajadora ni de la burguesía, sino de los científicos. Los «intelectuales», tan despreciados por Sorel y Pareto, dejaron repentinamente de ser un grupo social marginal y surgieron como una nueva élite cuyo trabajo, tras haber modificado en unas pocas décadas las condiciones de la vida humana, casi hasta hacerlas irreconocibles, ha seguido siendo esencial para el funcionamiento de la sociedad. Existen muchas razones por las que este nuevo grupo no se ha constituido, al menos todavía, como una élite del poder; pero hay también muchas razones para creer, con Daniel Bell, que «no solo los mejores talentos sino, eventualmente, todo el complejo de prestigio social y de estatus social, acabará por enraizarse en las comunidades intelectual y científica»[98]. Sus miembros se hallan más dispersos y están menos ligados por claros intereses que los grupos del antiguo sistema de clases; por eso carecen de impulso para organizarse a sí mismos y de experiencia en todas las cuestiones relativas al poder. Además, estando mucho más vinculados a las tradiciones culturales, una de las cuales es la tradición revolucionaria, se aferran con más tenacidad a las categorías del pasado, lo que les impide comprender el presente y su propio papel en él. Es a menudo emocionante contemplar con qué nostálgicos sentimientos los más rebeldes entre nuestros estudiantes esperan que surja el «verdadero» ímpetu revolucionario de aquellos grupos de la sociedad que les denuncian tanto más vehementemente cuanto más tienen que perder con algo

98. «Notes on the Post-Industrial Society»: *The Public Interest* 6 (1967).

que podría alterar el suave funcionamiento de la sociedad de consumo. Para lo mejor y para lo peor —y yo creo que existen razones tanto para tener miedo como para tener esperanza— la realmente nueva y potencialmente revolucionaria clase de la sociedad estará integrada por intelectuales, y su poder potencial, todavía no comprendido, es muy grande, quizá demasiado grande para el bien de la humanidad[99]. Pero todo esto son especulaciones.

Sea lo que fuere, en este contexto nos interesa principalmente la extraña resurrección de las filosofías vitalistas de Bergson y Nietzsche en su versión soreliana. Todos sabemos hasta qué punto esta antigua combinación de violencia, vida y creatividad figura en el estado mental rebelde de la actual generación. No hay duda de que el énfasis prestado al puro hecho de vivir, y por eso a hacer el amor como manifestación más gloriosa de la vida, es una respuesta a la posibilidad real de construcción de una máquina del Juicio Final que destruya toda vida en la Tierra. Pero no son nuevas las categorías en las que se incluyen a sí mismos los nuevos glorificadores de la vida. Ver la productividad de la sociedad en la imagen de la «creatividad» de la vida es por lo menos tan viejo como Marx, creer en la violencia como fuerza promotora de la vida es por lo menos tan viejo como Nietzsche y juzgar la creatividad como el más elevado bien del hombre es por lo menos tan viejo como Bergson.

Y esta justificación biológica de la violencia, aparentemente tan nueva, está además íntimamente ligada con los elementos más perniciosos de nuestras más antiguas tradiciones de pensamiento político. Según el concepto tradicional de poder, igualado como vimos a la violencia, el poder es expansionista por naturaleza. Tiene «un impulso interno de crecimiento», es creativo porque «le es propio el instinto de crecer»[100]. De la misma manera que en el reino de la vida orgánica todo crece o decae, se supone que en el reino de los asuntos humanos el poder puede sustentarse a sí mismo solo a través de la expansión; de otra manera, se reduce y muere. «Lo que deja de crecer comienza a pudrirse», afirma un antiguo adagio ruso de la época de Catalina la Grande. Los reyes, se nos ha dicho, fueron muertos «no por obra de su tiranía ni por su debilidad». El pueblo erige patíbulos, no como castigo moral al despotismo sino como castigo *biológico* a la debilidad (el subrayado es de la autora). Las revoluciones, por eso, estaban dirigidas contra los poderes establecidos «solo desde un punto de vista exterior». Su verdadero «efecto era dar al poder un nuevo

99. Véase Apéndice XVI.
100. B. de Jouvenel, *op. cit.*, pp. 114 y 123, respectivamente.

vigor y un nuevo equilibrio, y derribar los obstáculos que habían obstruido durante largo tiempo su desarrollo»[101]. Cuando Fanon habla de la «locura creativa» presente en la acción violenta, sigue pensando en esta tradición[102].

Nada, en mi opinión, podría ser teóricamente más peligroso que la tradición de pensamiento orgánico en cuestiones políticas por la que el poder y la violencia son interpretados en términos biológicos. Según son hoy comprendidos estos términos, la vida y la supuesta creatividad de la vida son su denominador común, de tal forma que la violencia es justificada sobre la base de la creatividad. Las metáforas orgánicas de que está saturada toda nuestra presente discusión de estas materias, especialmente sobre los disturbios —la noción de una «sociedad enferma» de la que son síntoma los disturbios, como la fiebre es síntoma de enfermedad—, solo pueden finalmente promover la violencia. De esta forma, el debate entre quienes proponen medios violentos para restaurar «la ley y el orden» y quienes proponen reformas no violentas comienza a parecerse alarmantemente a una discusión entre dos médicos que debaten las ventajas de una operación quirúrgica frente al tratamiento del paciente por otros medios. Se supone que cuanto más enfermo esté el paciente, más probable será que la última palabra corresponda al cirujano. Además, mientras hablamos en términos no políticos, sino biológicos, los glorificadores de la violencia pueden recurrir al innegable hecho de que en el dominio de la naturaleza la destrucción y la creación son solo dos aspectos del proceso natural de forma tal que la acción violenta colectiva puede aparecer tan natural en calidad de prerrequisito de la vida colectiva de la humanidad como lo es la lucha por la supervivencia y la muerte violenta en la continuidad de la vida dentro del reino animal.

El peligro de dejarse llevar por la engañosa plausibilidad de las metáforas orgánicas es particularmente grande allí donde se trata del tema racial. El racismo, blanco o negro, está por definición preñado de violencia porque se opone a hechos orgánicos naturales —una piel blanca o una piel negra— que ninguna persuasión ni poder puede modificar; todo lo que uno puede hacer, cuando ya están las cartas echadas, es exterminar a sus portadores. El racismo, a diferencia de la raza, no es un hecho de la vida, sino una ideología, y las acciones a las que conduce no son acciones reflejas sino actos deliberados basados en teorías pseudocientíficas. La violencia en la lucha interracial resulta siempre homicida pero no es «irracional»; es la consecuencia lógica y racional del racis-

101. *Ibid.*, pp. 187 y 188.
102. F. Fanon, *op. cit.*, p. 95.

mo, término por el que yo no entiendo una serie de prejuicios más bien vagos de una u otra parte, sino un explícito sistema ideológico. Bajo la presión del poder, los prejuicios, diferenciados tanto de los intereses como de las ideologías, pueden ceder —como vimos que sucedió con el muy eficaz movimiento de los derechos civiles, que era enteramente no violento—. («Hacia 1964 [...] la mayoría de los americanos estaban convencidos de que la subordinación y, en menor grado, la segregación constituían un mal»)[103]. Pero aunque los boicots, las sentadas y las manifestaciones tuvieron éxito en la eliminación de las leyes y reglamentos discriminatorios del Sur, fracasaron notoriamente y se tornaron contraproducentes cuando se enfrentaron con las condiciones sociales de los grandes núcleos urbanos: las firmes necesidades de los guetos negros, por un lado, y, por el otro, los intereses dominantes de los grupos blancos de ingresos más bajos, respecto a vivienda y enseñanza. Todo lo que este modo de acción podía hacer, y desde luego hizo, fue denunciar estas condiciones, llevarlas a la calle, donde quedó expuesta peligrosamente la irreconciliabilidad básica de los intereses.

Pero incluso la violencia de hoy, los disturbios negros y la violencia potencial de la reacción blanca no son todavía manifestaciones de ideologías racistas y de su lógica homicida. (Los disturbios, se ha dicho recientemente, son «protestas articuladas contra agravios genuinos»[104]; además su «limitación y su selectividad [o...] su racionalidad figuran ciertamente entre [sus] rasgos más cruciales»[105]. Y lo mismo sucede con la reacción blanca, fenómeno que, contra todas las predicciones, no se ha caracterizado hasta ahora por su violencia. Es la reacción perfectamente racional de ciertos grupos de intereses que protestan furiosamente de que se los singularice para que sean ellos quienes paguen todo el precio de una política de integración mal concebida a cuyas consecuencias pueden fácilmente escapar sus autores)[106]. El peligro mayor proviene de la otra dirección; como la violencia necesita siempre justificación, una escalada de la violencia en las calles puede dar lugar a una ideología verdaderamente racista que la justifique. El racismo, tan sonoramente evidente en el «Manifiesto» de James Forman, es probablemente más una reacción a los disturbios caóticos de los últimos años que su causa.

103. R. M. Fogelson, «Violence as Protest», en *Urban Riots: Violence and Social Change*, Proceedings of the Academy of Political Science, Columbia University, 1968.

104. *Ibid.*

105. *Ibid.* Véase también el excelente artículo «Official Interpretation of Racial Riots» de A. A. Silver en la misma colección.

106. Véase Apéndice XVII.

Podría, desde luego, provocar una reacción blanca realmente violenta, cuyo mayor peligro consistiría en la transformación de los prejuicios blancos en una completa ideología racista para la que «la ley y el orden» se convertirían en una pura fachada. En este caso todavía improbable el clima de opinión en el país podría deteriorarse hasta el punto de que una mayoría de ciudadanos deseara pagar el precio del terror invisible de un Estado policial a cambio de contar con la ley y el orden en las calles. Nada de esto es lo que ahora conocemos, un género de reacción policíaca, completamente brutal y muy visible.

El comportamiento y los argumentos en los conflictos de intereses no son notorios por su «racionalidad». Nada, desgraciadamente, ha sido tan constantemente refutado por la realidad como el credo del «ilustrado interés propio» en su versión literal igual que en su más compleja variante marxista. Alguna experiencia más un poco de reflexión nos enseñan, por el contrario, que va contra la verdadera naturaleza del interés propio el ser ilustrado. Por tomar un ejemplo de la vida diaria, veamos el conflicto de intereses entre inquilino y casero: un interés ilustrado se concentraría en un edificio apto para vivienda humana; pero este interés es completamente diferente (y en la mayor parte de los casos opuesto) al interés propio del casero en elevados beneficios y al del inquilino en un bajo alquiler. La respuesta corriente de un árbitro, aparentemente portavoz de la «ilustración», sería que, *a largo plazo*, el interés del edificio es el *verdadero* interés del casero y del inquilino, pero esta respuesta no tiene en cuenta el factor tiempo, de importancia capital para todos los que intervienen en el asunto. Interés propio es interés en el yo, y el yo puede morir o mudarse o vender la casa. Por obra de su cambiante condición, es decir, en definitiva por la condición humana de la mortalidad, el yo en cuanto yo no puede calcular en términos de intereses a largo plazo, por ejemplo, el interés de un mundo que sobrevive a sus habitantes. El deterioro de un edificio es cuestión de años; un aumento del alquiler o un beneficio temporalmente bajo son cosas de hoy o de mañana. Y algo similar sucede desde luego, *mutatis mutandis*, en los conflictos laborales y de otro tipo. El interés propio, cuando se le pide someterse al «verdadero» interés —es decir, al interés del mundo como distinto del interés del yo—, siempre replicará: Cerca está mi camisa pero más cerca está mi piel. Esto puede que no sea muy razonable, pero es completamente realista; es la no muy noble pero adecuada respuesta a la discrepancia de tiempo entre las vidas particulares de los hombres y la totalmente diferente esperanza de vida del mundo público. Esperar que gente que no tiene la más ligera noción de lo que es la *res publica,* la cosa pública, se comporte no vio-

lentamente y argumente racionalmente en cuestiones de interés no es ni realista ni razonable.

La violencia, siendo por su naturaleza un instrumento, es racional hasta el punto en que resulte efectiva para alcanzar el fin que deba justificarla. Y dado que cuando actuamos nunca conocemos con certeza las consecuencias eventuales de lo que estamos haciendo, la violencia seguirá siendo racional solo mientras persiga fines a corto plazo. La violencia no promueve causas, ni la historia ni la revolución, ni el progreso ni la reacción; pero puede servir para dramatizar agravios y llevarlos a la atención pública. Como Conor Cruise O'Brien (en una discusión sobre la legitimidad de la violencia en el Theatre of Ideas) señaló una vez, citando a William O'Brien, el agrario y agitador nacionalista irlandés, que a veces «la violencia es el único camino para lograr una audiencia a la moderación». Pedir lo imposible para obtener lo posible no es siempre contraproducente. Y desde luego, la violencia, contra lo que sus profetas tratan de decirnos, es más un arma de reforma que de revolución. Francia no hubiera obtenido su ley más radical desde los tiempos de Napoleón para modificar su anticuado sistema de enseñanza si los estudiantes franceses no se hubieran lanzado a la revuelta; si no hubiera sido por los disturbios de la primavera, nadie en la Universidad de Columbia hubiera soñado en aceptar la introducción de reformas[107]; y es probablemente muy cierto que en Alemania Occidental la existencia de «minorías disidentes ni siquiera hubiese sido advertida si no hubiera sido porque estas se lanzaron a la provocación»[108]. Sin duda alguna, «la violencia renta», pero lo malo es que renta indiscriminadamente, tanto para clases sobre música *soul* y de swahili como para reformas auténticas. Y como las tácticas de la violencia y del quebrantamiento solo tienen sentido cuando se emplean para lograr objetivos a corto plazo, es más probable, como

107. «En Columbia, hasta la revuelta del último año, por ejemplo, habían estado cubriéndose de polvo en el despacho del presidente un informe sobre la vida estudiantil y otro sobre las viviendas del claustro de profesores», como F. Hechinger señaló en *The New York Times*, «The Week in Review», 4 de mayo de 1969.

108. Rudi Dutschke, citado en *Der Spiegel*, 10 de febrero de 1969, p. 27. Günter Grass, manifestándose en la misma forma tras el atentado contra Dutschke en la primavera de 1968, subraya también la relación entre reformas y violencia: «El movimiento juvenil de protesta ha revelado la fragilidad de nuestra democracia, insuficientemente afirmada. En esto ha tenido éxito pero dista de saberse a dónde le conducirá semejante éxito; o bien conseguirá que se realicen las tan demoradas reformas [...] o [...] la incertidumbre ahora expuesta proporcionará a falsos profetas mercados prometedores y una publicidad gratuita». Véase «Violence Rehabilitated», en *Speak Out!*, Nueva York, 1969.

ha sido recientemente el caso en los Estados Unidos, que el poder establecido acepte demandas estúpidas y obviamente dañinas —como las de admitir estudiantes sin las calificaciones necesarias e instruirlos en materias inexistentes— si tales «reformas» pueden efectuarse con relativa facilidad, que el que la violencia pueda ser efectiva con respecto al objetivo, relativamente a largo plazo, del cambio estructural[109]. Además, el peligro de la violencia, aunque se mueva conscientemente dentro de un marco no violento de objetivos a corto plazo, será siempre el de que los medios superen al fin. Si los fines no se obtienen rápidamente, el resultado no será solo una derrota sino la introducción de la práctica de la violencia en todo el cuerpo político. La acción es irreversible, y siempre resulta improbable en caso de derrota un retorno al statu quo. La práctica de la violencia, como toda acción, cambia el mundo, pero el cambio más probable originará un mundo más violento.

Finalmente —volviendo a la primitiva denuncia del sistema como tal, formulada por Sorel y Pareto—, cuanto más grande sea la burocratización de la vida pública, mayor será la atracción de la violencia. En una burocracia completamente desarrollada no hay nadie con quien discutir, a quien presentar agravios o sobre quien puedan ejercerse las presiones de poder. La burocracia es la forma de gobierno en la que todo el mundo está privado de libertad política, del poder de actuar; porque el dominio de Nadie no es la ausencia de dominio, y donde todos carecen igualmente de poder tenemos una tiranía sin tirano. La característica crucial de las rebeliones estudiantiles del mundo entero ha sido el haberse dirigido en todas partes contra la burocracia dominante. Esto explica lo que a primera vista parece tan inquietante: que las rebeliones del Este exijan precisamente aquellas libertades de expresión y pensamiento que los jóvenes rebeldes del Oeste afirman despreciar por irrelevantes. Al nivel de las ideologías, todo es confuso; lo es mucho menos si partimos del hecho obvio de que las maquinarias de los grandes partidos han logrado en todas partes imponerse a la voz de los ciudadanos, incluso en aquellos países donde siguen intactas la libertad de expresión y la de asociación. Los disidentes y los resistentes del Este exigen liber-

109. Otra cuestión que aquí no podemos discutir es la referente al grado hasta el que es capaz de reformarse a sí mismo todo el sistema universitario. Yo creo que no existe una respuesta general. Aunque la rebelión estudiantil es un fenómeno global, los mismos sistemas universitarios no son en absoluto uniformes y varían no solo de país a país sino de institución en institución; todas las soluciones al problema deben proceder de, y corresponder a, condiciones estrictamente locales. De esta forma, en algunos países, la crisis universitaria puede incluso ensancharse hasta transformarse en una crisis gubernamental, como *Der Spiegel* (23 de junio de 1969) juzgó posible al referirse a la situación alemana.

tad de expresión y de pensamiento como condiciones preliminares de la acción política; los rebeldes del Oeste viven bajo condiciones en las que estos preliminares ya no abren canales para la acción, para el ejercicio significativo de la libertad. Lo que les importa es, desde luego, la *Praxisentzug*, la suspensión de la acción, como Jens Litten, un estudiante alemán, la ha denominado correctamente[110]. La transformación del gobierno en administración, o de las repúblicas en burocracias, y la desastrosa reducción del dominio público que la ha acompañado, tiene una larga y complicada historia a través de la Edad Moderna; y este proceso ha sido considerablemente acelerado durante los últimos cien años merced al desarrollo de las burocracias de los partidos. (Hace setenta años Pareto reconoció que la «libertad [...] por lo cual yo entiendo el poder de actuar, se reduce cada día, salvo para los delincuentes, en los llamados países libres y democráticos»)[111]. Lo que hace de un hombre un ser político es su facultad de acción; le permite unirse a sus iguales, actuar concertadamente y alcanzar objetivos y empresas en los que jamás habría pensado, y aún menos deseado, si no hubiese obtenido este don para embarcarse en algo nuevo. Filosóficamente hablando, actuar es la respuesta humana a la condición de la natalidad. Como todos llegamos al mundo por virtud del nacimiento, en cuanto recien llegados y principiantes somos capaces de comenzar algo nuevo; sin el hecho del nacimiento, ni siquiera sabríamos qué es la novedad, toda «acción» sería, bien mero comportamiento, bien preservación. Ninguna otra facultad excepto la del lenguaje, ni la razón ni la conciencia, nos distingue tan radicalmente de todas las demás especies animales. Actuar y comenzar no son lo mismo pero están íntimamente relacionados.

Ninguna de las propiedades de la creatividad es expresada adecuadamente por metáforas extraídas del proceso de la vida. Engendrar y parir no son más creativos de lo que aniquilante es el morir; son solo fases diferentes del mismo y periódico ciclo al que están sujetos todos los seres vivos como si se hallaran en trance. Ni la violencia ni el poder son un fenómeno natural, es decir, una manifestación del proceso de la vida; pertenecen al terreno político de los asuntos humanos cuya calidad esencialmente humana está garantizada por la facultad humana de la acción, la capacidad de comenzar algo nuevo. Y creo que puede demostrarse que ninguna otra capacidad humana ha sufrido hasta tal punto a consecuencia del progreso de la Edad Moderna, porque progreso, tal como hemos llegado a concebirlo, significa crecimiento, el im-

110. Véase Apéndice XVIII.
111. V. Pareto, citado por S. E. Finer, art. cit.

placable progreso de más y más, de más grande y más grande. Cuanto más grande se torna un país en términos de población, de objetos y de posesiones, mayor será su necesidad de administración y con esta mayor el anónimo poder de los administradores. Pavel Kohout, un autor checo, escribiendo en el apogeo del experimento de la libertad en Checoslovaquia, definió un «ciudadano libre» como un «Ciudadano Co-dominante». Aludía nada más ni nada menos que a la «democracia participativa» de la que tanto hemos oído hablar en Occidente durante los últimos años. Kohout añadió que el mundo de hoy sigue necesitando grandemente de lo que puede ser «un nuevo ejemplo» si «los próximos mil años no han de convertirse en una era de monos supercivilizados» —o, peor aún, del «hombre convertido en pollo o rata», dominado por una «élite» cuyo poder se derive «de los sabios consejos [...] de auxiliares intelectuales», quienes creen que los hombres de los «tanques de pensamiento» son pensadores y que las computadoras pueden pensar; «los consejos pueden resultar ser increíblemente insidiosos y, en vez de perseguir objetivos humanos, pueden perseguir problemas completamente abstractos que han sido transformados de manera imprevista en el cerebro artificial»[112]—.

Este nuevo ejemplo difícilmente será impuesto por la práctica de la violencia, aunque estoy inclinada a pensar que parte considerable de la actual glorificación de la violencia es provocada por una grave frustración de la facultad de acción en el mundo moderno. Es sencillamente cierto que los disturbios de los guetos y los disturbios de las universidades logran que «los hombres sientan que están actuando unidos en una forma que rara vez les resulta posible»[113]. No sabemos si estos acontecimientos son los comienzos de algo nuevo —el «nuevo ejemplo»— o los estertores de una facultad que la Humanidad esté a punto de perder. Tal como las cosas se encuentran ahora, cuando vemos cómo las superpotencias encallan bajo el monstruoso peso de su propia grandeza, parece que habrá una posibilidad de realización del «nuevo ejemplo», aunque sea en un pequeño país o en sectores reducidos y bien definidos de las sociedades de masas de las grandes potencias.

Los procesos de desintegración que se han hecho tan manifiestos en los últimos años —el deterioro de los servicios públicos: escuelas, policía, distribución de la correspondencia, recogida de basuras, trans-

112. Véase G. Grass y P. Kohout, *Briefe über die Grenze*, Hamburgo, 1968, pp. 88 y 90, respectivamente; y A. D. Sajarov, *op. cit.*

113. H. J. Gans, «The Ghetto Rebellions and Urban Class Conflict», en *Urban Riots*, cit.

portes, etc.; el índice de mortalidad en las carreteras y los problemas de tráfico en las ciudades; la polución del aire y del agua— son resultados automáticos de las necesidades de las sociedades de masas que se han tornado tan indominables. Son acompañados y a menudo acelerados por el simultáneo declive de los diversos sistemas de partidos, todos de más o menos reciente origen y concebidos para servir a las necesidades políticas de las masas de población —en Occidente para hacer posible el Gobierno representativo cuando ya no lo sería a través de la democracia directa porque «no hay sitio para todos en la habitación» (John Selden), y en el Este para hacer más efectivo el dominio absoluto sobre vastos territorios—. La grandeza se ve afligida por la vulnerabilidad, y las grietas en la estructura del poder se ensanchan en todas partes menos en los pequeños países. Y aunque nadie puede señalar con seguridad cuándo y dónde se llegará al punto de ruptura, podemos observar, casi medir, cómo son insidiosamente destruidas la fuerza y la flexibilidad de nuestras instituciones como si se fueran vaciando gota a gota.

Además, existe la reciente aparición de una curiosa nueva forma de nacionalismo, usualmente concebida como inclinación hacia la derecha, pero que, más probablemente, constituye un indicio de un resentimiento creciente y mundial contra la «grandeza» como tal. Mientras que antiguamente los sentimientos nacionales tendían a unir a los diferentes grupos étnicos, concentrando sus sentimientos políticos en la nación como conjunto, ahora vemos cómo un nacionalismo étnico comienza a amenazar con disolver las más antiguas y mejor establecidas naciones-Estados. Los escoceses y los galeses, los bretones y los provenzales, grupos étnicos cuya afortunada asimilación fue prerrequisito para la aparición de la nación-Estado, y que había parecido completamente afirmada, se inclinan hacia el separatismo en rebeldía contra los Gobiernos centralizados de Londres y de París. Y justo cuando la centralización, bajo el impacto de la grandeza, resultaba ser contraproducente en sus propios términos, este país, fundado, según el principio federal, en la división de poderes, y poderoso mientras esta división fue respetada, se ha lanzado de cabeza, con el aplauso unánime de todas las fuerzas «progresistas», a un experimento, nuevo para América, de administración centralizada: preponderancia del Gobierno federal sobre los poderes de los Estados y erosión del poder del Congreso por parte del poder del Ejecutivo[114]. Es como si la más próspera colonia europea deseara compartir el destino de las madres patrias en su decadencia, repitiendo apresuradamente

114. Véase el importante artículo de Henry Steele Commager, al que se alude *supra* en la nota 74.

los mismos errores que los autores de la Constitución trataron de corregir y eliminar.

Cualesquiera que puedan ser las ventajas y desventajas administrativas de la centralización, su resultado político es siempre el mismo: la monopolización del poder provoca la desecación o el filtrado de todas las auténticas fuentes de poder en el país. En los Estados Unidos, basados en una gran pluralidad de poderes y en sus frenos y equilibrios mutuos, nos enfrentamos no solo con la desintegración de las estructuras del poder, sino con el hecho de que el poder, aparentemente todavía intacto y libre de manifestarse por sí mismo, pierde su garra y se torna ineficaz. Hablar de la importancia del poder ya no es una ingeniosa paradoja. La cruzada del senador Eugene McCarthy en 1968 «para probar el sistema» sacó a la luz un resentimiento popular contra las aventuras imperialistas, proporcionó un nexo de unión entre la oposición del Senado y la de la calle, impuso, al menos temporalmente, un cambio espectacular en la política y demostró cuán rápidamente podía ser desalienada la mayoría de los jóvenes rebeldes, saltando a la primera oportunidad, no para abolir el sistema, sino para hacerlo funcionar de nuevo. Pero todo este poder pudo ser aplastado por la burocracia del partido, que, contra todas las tradiciones, prefirió perder la elección presidencial con un candidato impopular que resultaba ser un *apparatchik*. (Algo similar sucedió cuando Rockefeller perdió la candidatura ante Nixon durante la convención republicana).

Hay otros ejemplos que demuestran la curiosa contradicción inherente a la impotencia del poder. Por obra de la enorme eficacia del trabajo científico en equipo, que es quizá la más sobresaliente contribución americana a la ciencia moderna, podemos controlar los más complicados procesos con una precisión tal que los viajes a la Luna son menos peligrosos que las habituales excursiones de fin de semana; pero la supuesta «mayor potencia de la Tierra» es incapaz de acabar una guerra, claramente desastrosa para todos los que en ella intervienen, en uno de los más pequeños países del globo. Es como si estuviéramos dominados por un hechizo de cuento de hadas que nos permitiera hacer lo «imposible» a condición de perder la capacidad de hacer lo posible, lograr hazañas fantásticas y extraordinarias con tal de no ser ya capaces de atender debidamente a nuestras necesidades cotidianas. Si el poder guarda alguna relación con el nosotros-queremos-y-nosotros-podemos, a diferencia del simple nosotros-podemos, entonces hemos de admitir que nuestro poder se ha tornado impotente. Los progresos logrados por la ciencia nada tienen que ver con el Yo-quiero; seguirán sus propias leyes inexorables, obligándonos a hacer lo que podemos, prescindiendo de las con-

secuencias. ¿Se han separado el Yo-quiero y el Yo-puedo? ¿Tenía Valéry razón cuando dijo hace cincuenta años: *On peut dire que tout ce que nous savons, c'est-à-dire tout ce que nous pouvons, a fini par s'opposer à ce que nous sommes*? [«Puede decirse que todo lo que sabemos, es decir, todo lo que podemos, ha acabado por enfrentarse con lo que somos»].

Una vez más, ignoramos a dónde nos conducirán estas evoluciones, pero sabemos, o deberíamos saber, que cada reducción de poder es una abierta invitación a la violencia; aunque solo sea por el hecho de que a quienes tienen el poder y sienten que se desliza de sus manos, sean el Gobierno o los gobernados, siempre les ha sido difícil resistir a la tentación de sustituirlo por la violencia.

APÉNDICES

I

El profesor B. C. Parekh, de la Universidad de Hull (Inglaterra), me llamó amablemente la atención sobre el siguiente párrafo en la sección sobre Feuerbach de *La ideología alemana* (1846) de Marx y Engels, de la que Engels escribió más tarde: «La parte concluida [...] solo demuestra cuán incompleto era en la época nuestro conocimiento de la historia de la economía». «Tanto para la producción en una escala masiva de esta conciencia comunista, como para el éxito de la misma causa, es necesaria la transformación del hombre (*des Menschen*) en una escala de masas, una transformación que solo puede operarse en un movimiento práctico, en una *revolución*. Esta revolución es necesaria por ello, no solo porque la clase dominante no puede ser derribada de otra manera, sino también porque el *derrocamiento* de una clase en una revolución solo puede tener éxito desprendiéndose de todo el estiércol de los siglos y acoplándose para formar una nueva sociedad» (ed. de R. Pascal, Nueva York, 1960, pp. XV y 69). Incluso en estas manifestaciones premarxistas, como en realidad eran, Marx habla de «la transformación del hombre en una escala masiva» y de una «producción en masa de conciencia», no de la liberación de un individuo a través de un aislado acto de violencia. (Para el texto alemán, véase K. Marx y F. Engels *Gesamtausgabe*, 1932, I Sección, vol. 5, pp. 59 ss.).

II

La inconsciente deriva de la Nueva Izquierda respecto del marxismo ha sido debidamente advertida. Véanse especialmente los recientes comentarios sobre el movimiento estudiantil formulados por Leonard Schapiro en *New York Review of Books* (5 de diciembre de 1968) y por Raymond Aron en *La Révolution introuvable* (París, 1968). Ambos consideran que el nuevo énfasis sobre la violencia constituye un tipo de orientación, bien hacia el socialismo utópico pre-

marxista (Aron), bien al anarquismo ruso de Nechaev y Bakunin (Schapiro), que «tenían mucho que decir acerca de la importancia de la violencia como factor de unidad, como fuerza de ligazón en una sociedad o grupo, un siglo antes de que emergieran las mismas ideas en las obras de Jean-Paul Sartre y de Frantz Fanon». Aron se manifiesta de la misma manera: «Los chantres de la revolución de mayo creen que superan el marxismo […] olvidan un siglo de historia» (p. 14). Para un no marxista, semejante salto atrás difícilmente constituiría un argumento: pero para Sartre, quien, por ejemplo, escribe: «Una pretendida 'superación' del marxismo no será, en el peor de los casos, más que un regreso al premarxismo, en el mejor, el redescubrimiento de un pensamiento ya contenido en la filosofía que se había creído superar» («Question de Méthode», en *Critique de la raison dialectique*, París, 1960, p. 17), debe constituir una formidable objeción. (Vale la pena subrayar el hecho de que Sartre y Aron, encarnizados adversarios políticos, coincidan completamente en este punto. Muestra hasta qué grado el concepto hegeliano de la historia domina tanto el pensamiento de marxistas como de no marxistas).

El mismo Sartre, en su *Crítica de la razón dialéctica*, proporciona un tipo de explicación hegeliana a su adhesión a la violencia. Su punto de partida es el de que «la necesidad y la escasez determinaron la base maniqueísta de acción y moral» en la historia presente, «cuya verdad está basada en la escasez [y] debe manifestarse a sí misma en una reciprocidad antagónica entre las clases». La agresión es la consecuencia de la necesidad en un mundo donde «no hay bastante para todos». En tales circunstancias la violencia ya no es un fenómeno marginal. «La violencia y la contraviolencia son quizá contingencias, pero son necesidades contingentes y la consecuencia imperativa de cualquier intento de destruir esta inhumanidad es que, al destruir en el adversario la inhumanidad del contrahombre, yo puedo destruir en él solo la humanidad del hombre, y realizar en mí su inhumanidad. Si yo mato, torturo, esclavizo [...] mi objeto es suprimir su libertad —es una fuerza ajena, *de trop* [de más]—». Su modelo para una condición en la que «cada uno es demasiado. Cada uno es *redondant* para el otro» es una cola de autobús, cada uno de cuyos miembros, evidentemente «no se fija en los demás excepto como número de una serie cuantitativa». Y concluye: «Recíprocamente rehúsan cualquier relación entre cada uno de sus mundos interiores». De aquí se deduce que la praxis «es la negación de la alteridad, que es ella misma una negación», conclusión muy grata dado que la negación de una negación es una afirmación.

El fallo del argumento me parece obvio. Existe toda la diferencia del mundo entre «no fijarse» y «rehusar», entre «rehusar cualquier relación» con alguien y «negar» su diversidad; y para una persona cuerda hay una distancia considerable que recorrer desde esta «negación» teórica a la muerte, la tortura y la esclavización.

La mayoría de las citas anteriores pertenecen a la obra de R. D. Laing y D. G. Cooper, *Reason and Violence. A Decade of Sartre's Philosophy, 1950-1960*, Londres, 1964, Tercera parte. Me parece legítimo, porque Sartre en el prólogo dice: «He leído atentamente la obra que han tenido a bien confiarme y tengo la enorme satisfacción de encontrar en ella una exposición muy clara y muy fiel de mi pensamiento».

III

Constituyen, desde luego, un grupo muy mezclado. Los estudiantes radicales se reúnen fácilmente con individuos que han abandonado sus estudios, con *hippies*, drogadictos y psicópatas. La situación se complica aún más merced a la insensibilidad de los poderes establecidos ante las distinciones, a menudo sutiles, entre delito e irregularidad, distinciones que son de gran importancia. Las sentadas y las ocupaciones de edificios no son lo mismo que los incendios provocados y la revuelta armada, y la diferencia no es simplemente de grado. (Contra la opinión de un miembro del Consejo de Síndicos de Harvard, la ocupación por los estudiantes de un edificio de una universidad no es lo mismo que la invasión por el populacho de una sucursal del First National City Bank, por la simple razón de que los estudiantes penetran en una propiedad cuyo uso les pertenece tanto como al claustro de profesores y a la administración de la universidad). Aún más alarmante es la inclinación del claustro y de la administración a tratar a los drogadictos y a los elementos delictivos (en el City College de Nueva York y en la universidad de Cornell) con mayor tolerancia que a los auténticos rebeldes.

Helmut Schelsky, el investigador social alemán, describió en fecha tan temprana como 1961 (en *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, Colonia y Opladen) la posibilidad de un «nihilismo metafísico», por lo que él entendía la radical negación social y espiritual «de todo el proceso de reproducción científico-técnica del hombre», esto es, el decir no al «creciente mundo de una civilización científica». Llamar «nihilista» a esta actitud presupone una aceptación del mundo moderno como único posible. El desafío de los jóvenes rebeldes se refiere precisamente a este punto. Tiene, por lo demás, mucho sentido el invertir los términos y declarar, como Sheldon, Wolin y Schaar hicieron: «El mayor peligro en la actualidad es que lo establecido y lo respetable [...] parecen preparados a secundar la negación más profundamente nihilista que parece posible, o sea la negación del futuro a través de la negación de sus propios hijos, los portadores del futuro» (*op. cit.*).

Nathan Glazer, en un artículo, «Student Power at Berkeley», en el número especial *The Universities* de *The Public Interest* (otoño de 1968), escribe: «Los estudiantes radicales me recuerdan más a los *luditas* destrozadores de máquinas que a los sindicalistas socialistas que lograron la ciudadanía y el poder para los trabajadores», y de esta impresión deduce que Zbigniew Brzezinski (en un artículo sobre Columbia publicado en *The New Republic*, 1 de junio de 1968) pudo haber tenido razón en su diagnóstico: «Muy frecuentemente, las revoluciones son los últimos espasmos del pasado, y por eso no son realmente revoluciones sino contrarrevoluciones, que actúan en nombre de las revoluciones». ¿No resulta muy curiosa esta inclinación a marchar hacia adelante a cualquier precio, en dos autores generalmente considerados como conservadores? ¿Y no es aún más curioso que Glazer se mostrara ignorante de las diferencias decisivas entre la maquinaria inglesa de comienzos del siglo XIX y la técnica desarrollada a mediados del siglo XX, que ha resultado ser destructiva aun cuando parecía la más beneficiosa: el descubrimiento de la energía nuclear, la automatización, la medicina cuyos poderes curativos han conducido a la superpoblación, que a su

vez conducirá casi con certeza al hambre masiva, la contaminación de la atmósfera, etcétera?

IV

Buscar precedentes y analogías donde no existen, evitar la información y la reflexión sobre lo que se está haciendo y diciendo en términos de los mismos acontecimientos, bajo el pretexto de que debemos aprender las lecciones del pasado, especialmente las de la época comprendida entre las dos guerras mundiales, se ha tornado característica común a muchas grandes discusiones actuales. El espléndido y documentado informe de Stephen Spender, citado más arriba, referente al movimiento estudiantil, se halla enteramente libre de esta forma de escapismo. Es uno de los pocos hombres de su generación que vive completamente el presente y que recuerda lo suficiente su propia juventud como para ser consciente de las diferencias en modo, estilo, pensamiento y acción. («Los estudiantes de hoy son enteramente diferentes de los de Oxbridge, Harvard, Princeton o Heidelberg de hace cuarenta años», p. 165). Pero la actitud de Spender es compartida por quienes, sea cual fuere su generación, se hallan verdaderamente preocupados por el futuro del mundo y del hombre, a diferencia de los que prefieren jugar con todo eso (Wolin y Schaar hablan de «el revivir de un sentido de destino compartido» como puente entre las generaciones, «de nuestros comunes temores a que las armas científicas puedan destruir toda vida, a que la tecnología desfigure crecientemente a los hombres que viven en la ciudad como ya ha envilecido la tierra y oscurecido el cielo»; a «que el 'proceso' de la industria destruya la posibilidad de todo trabajo interesante; y a que las 'comunicaciones' borren los últimos rastros de las culturas diferenciadas que han sido herencia de todas las sociedades, menos de las más ignorantes»). Parece natural que esta posición debería ser más corriente entre físicos y biólogos que entre los consagrados a las ciencias sociales, aunque los estudiantes de las especialidades primero señaladas tardaron más en unirse a la rebelión que sus compañeros de humanidades. Así, Adolf Portmann, el famoso biólogo suizo, considera que el foso entre generaciones guarda escasa relación con un conflicto entre lo joven y lo viejo; coincide con el desarrollo de la ciencia nuclear; «el mundo resultante es enteramente nuevo [...] [Esto] no puede compararse ni siquiera con la más poderosa revolución del pasado» (*Manipulation des Menschen als Schicksal und Bedrohung*, Zúrich, 1969). Y George Wald, de Harvard, galardonado con el Premio Nobel, en su famoso discurso del 4 de marzo de 1969 en el Instituto Tecnológico de Massachusetts, declaró acertadamente que tales maestros comprenden «las razones del desasosiego [de sus estudiantes] aún mejor que ellos» y, aún más, que «lo comparten».

V

La actual politización de las universidades, acertadamente denunciada, es atribuida habitualmente a los estudiantes rebeldes, a quienes se acusa de atacar a

las universidades porque estas constituyen el eslabón más débil en la cadena del poder establecido. Es perfectamente cierto que las universidades no podrían sobrevivir si desaparecieran el «distanciamiento intelectual y la desinteresada búsqueda de la verdad»; y que, lo que resulta aún peor, es improbable que una sociedad civilizada de cualquier clase pueda sobrevivir a la desaparición de estas curiosas instituciones cuya principal función social y política descansa precisamente en su imparcialidad y en su independencia de la presión social y del poder político. El poder y la verdad, ambos perfectamente legítimos por sus propios derechos, son esencialmente fenómenos distintos, y su prosecución determina estilos de vida existencialmente diferentes: Z. Brzezinski, en «America in the Technotronic Age» (*Encounter,* enero de 1968) advierte este peligro pero, o se resigna, o no se muestra al menos indebidamente alarmado por la perspectiva. La «tecnotrónica», cree, nos conducirá a una nueva «supercultura» bajo la guía de los nuevos «intelectuales orientados a la organización e inclinados a la aplicación». (Véase especialmente el reciente análisis crítico de Noam Chomsky «Objectivity and Liberal Scholarship», en *op. cit.).* Pues bien, es mucho más probable que esta nueva raza de intelectuales, anteriormente denominados tecnócratas, nos conduzca a una época de tiranía y de profunda esterilidad.

Sea como fuere, lo cierto es que la politización de las universidades por el movimiento estudiantil fue precedida por la politización de las universidades por los poderes establecidos. Los hechos son sobradamente conocidos como para que sea necesario subrayarlos, pero bueno es recordar que no se trata simplemente de una cuestión de investigación bélica. Henry Steele Commager denunció recientemente a «la Universidad como agencia de trabajo» (*The New Republic*, 24 de febrero de 1968). Desde luego, «por mucha imaginación que se derroche, no puede decirse que la Dow Chemical Company, los Marines o la CIA sean empresas docentes» o instituciones cuya finalidad sea la búsqueda de la verdad. El alcalde John Lindsay suscitó la cuestión del derecho de la universidad a «denominarse a sí misma una institución especial, divorciada de pretensiones mundanas, mientras que interviene en especulaciones inmobiliarias y ayuda a planear y evaluar proyectos para los militares en Vietnam» (*The New York Times*, «The Week in Review», 4 de mayo de 1969). Pretender que la universidad es el «cerebro de la sociedad» o de la estructura de poder es un disparate peligroso y arrogante —aunque solo fuera por el hecho de que la sociedad no es un «cuerpo», y menos aún, un cuerpo sin cerebro—.

Para evitar equívocos: Estoy de acuerdo con Stephen Spender en que sería una locura que los estudiantes destrozaran las universidades (aunque son los únicos que podrían hacerlo efectivamente, por la simple razón de que cuentan en su favor con el número, y por eso con el verdadero poder), porque el campus constituye no solo su base real sino la única posible. «Sin la universidad, no habría estudiantes» (p. 22). Pero las universidades seguirán siendo una base para los estudiantes solo mientras proporcionen el único lugar en la sociedad donde el poder no tenga la última palabra, pese a todas las perversiones e hipocresías en contra. En la actual situación existe el peligro de que o bien los estudiantes, o bien, como en Berkeley, el poder que sea, enloquezcan; si esto sucediera, los

jóvenes rebeldes habrían hilado una fibra más en lo que se ha denominado certeramente «la trama del desastre» (profesor Richard A. Falk, de Princeton).

VI

Fred M. Hechinger, en un artículo, «Campus Crisis», publicado en *The New York Times* («The Week in Review», 4 de mayo de 1969), escribe: «Como las exigencias de los estudiantes negros están habitualmente justificadas [...] la reacción es generalmente favorable. Hecho característico de la actitud presente en estas cuestiones es el de que el «Manifiesto a las iglesias cristianas blancas, a las sinagogas judías y a todas las demás instituciones racistas de los Estados Unidos», aunque hubiese sido leído y distribuido públicamente, y fuera por eso, ciertamente, «noticia apta para ser publicada»*, no fuese publicado hasta que la *New York Review of Books* (10 de julio de 1969) lo imprimió sin la Introducción. Su contenido, en realidad, es una fantasía semianalfabeta y no puede ser tomado en serio. Pero es algo más que una broma, y para nadie resulta un secreto que la comunidad negra incurre ahora caprichosamente en semejantes fantasías. Es comprensible que las autoridades se aterraran. Lo que no puede comprenderse ni perdonarse es su falta de imaginación. ¿Acaso no resulta evidente que si el señor Forman y sus seguidores no encuentran oposición en la comunidad general, y aunque reciban un poco de dinero apaciguador, se verán forzados a tratar de ejecutar un programa en el que quizá ni siquiera ellos creen?

VII

En una carta a *The New York Times* (fechada el 9 de abril de 1969), Lynd menciona solo «acciones quebrantadoras no violentas, tales como huelgas y sentadas», ignorando para sus fines los tumultuosos disturbios violentos de la clase trabajadora durante la década de los años veinte, y suscita la cuestión de por qué estas tácticas «aceptadas por una generación en las relaciones trabajo-capital [...] son rechazadas cuando se practican en el campus [...] Cuando un dirigente sindical es expulsado del taller de una fábrica, sus compañeros abandonarán el trabajo hasta que el agravio sea satisfecho». Parece como si Lynd hubiera aceptado una imagen de la universidad, desgraciadamente no infrecuente entre síndicos y administradores, según la cual el campus es propiedad del consejo de síndicos, que, para gobernar su propiedad, contrata una administración, la que a su vez contrata el claustro de profesores para atender a sus clientes, los estudiantes. No hay realidad que corresponda a esta «imagen». Por agudos que puedan llegar a ser los conflictos en el mundo académico, nunca se tratará de choque de intereses ni de guerra de clases.

* «News that's fit to print», alusión al lema de *The New York Times*, contra el que evidentemente dirige la autora su acusación en primer término: «All the news that's fit to print» («Toda noticia apta para ser publicada») (*N. del T.*).

VIII

Bayard Rustin, líder negro de los derechos civiles, ha dicho todo lo que se necesita decir sobre la materia: los funcionarios universitarios deberían «dejar de capitular ante las estúpidas demandas de los estudiantes negros»; es un error que el «sentimiento de culpabilidad y el masoquismo de un grupo permitan a otro segmento de la sociedad poseer armas en nombre de la justicia»; los estudiantes negros están «sufriendo el *shock* de la integración» y buscando «una salida fácil a sus problemas»; lo que los estudiantes negros necesitan es una «preparación reparadora» para que «puedan conocer las matemáticas y escribir correctamente», no «clases de música *soul*» (*Daily News*, 28 de abril de 1969). ¡Qué reflexión supone sobre el estado moral e intelectual de la sociedad que se requiera tanto valor para hablar con sentido común sobre estas cuestiones! Aún más aterradora es la perspectiva completamente probable de que dentro de cinco o diez años, esa «educación» en swahili (una clase de jerga del siglo XIX, hablada por los traficantes árabes en marfil y en esclavos, híbrida mezcla de un dialecto bantú con un enorme vocabulario de términos tomados del árabe; véase la *Encyclopaedia Britannica*, 1961), en literatura africana y en otros temas inexistentes, será interpretada como otra trampa del hombre blanco para impedir que los negros adquieran una adecuada educación.

IX

El Manifiesto de James Forman (adoptado por la Conferencia Nacional de Desarrollo Económico Negro), al que me he referido antes, y que presentó a las iglesias y sinagogas «solo como el comienzo de la reparación que nos es debida a quienes hemos sido explotados y degradados, embrutecidos, asesinados y perseguidos», aparece como un ejemplo clásico de tales fútiles sueños. Según este, «se deduce de las leyes de la revolución que serán los más oprimidos quienes harán la revolución», cuyo objetivo último es que «debemos asumir la jefatura y el control total [...] de todo lo que existe dentro de los Estados Unidos. Ya ha pasado la época en que éramos los segundos en el mando y en la que el chico blanco figuraba a la cabeza». Para lograr esta inversión será preciso «utilizar cualesquiera métodos que sean necesarios, incluyendo el empleo de la fuerza y el poder de las armas para derribar al colonizador». Y mientras que él, en nombre de la comunidad (que, desde luego, en manera alguna, le secunda), «declara la guerra», se niega a «compartir el poder con los blancos» y exige que «los blancos de este país [...] consientan en aceptar la jefatura negra», al mismo tiempo apela «a todos los cristianos y judíos para que practiquen la paciencia, la tolerancia, la comprensión y la no violencia» durante el período que pueda ser necesario —«no importa que pueda tratarse de mil años»— para conquistar el poder.

X

Jürgen Habermas, uno de los más profundos e inteligentes estudiosos de las ciencias sociales en Alemania, es un buen ejemplo de las dificultades que estos marxistas o exmarxistas encuentran al separarse de cualquier parte de la obra del maestro. En su reciente *Técnica y ciencia como «ideología»* (Fráncfort, 1968), señala varias veces que «ciertas categorías claves de la teoría de Marx, principalmente, la lucha y la ideología de clases, ya no pueden ser aplicadas sin esfuerzo (*umstandlos*)». Una comparación con el ensayo de Andrei D. Sajarov muestra lo mucho más fácil que resulta desprenderse de teorías y eslóganes desgastados a aquellos que examinan el «capitalismo» desde la perspectiva de los desastrosos experimentos del Este.

XI

Las sanciones de las leyes, que, sin embargo, no constituyen su esencia, están dirigidas contra los ciudadanos que, sin retirarles su apoyo, desean lograr una excepción en su propio favor; el ladrón sigue esperando que el Gobierno protegerá su recientemente adquirida propiedad. Se ha advertido que en los primeros sistemas legales no existían sanciones de ningún género. (Véase B. de Jouvenel, *op. cit.*, p. 276). El castigo para quien violaba la ley era la expulsión o proscripción; al violar la ley, el delincuente se había colocado él mismo fuera de la comunidad constituida por aquella.

Passerin d'Entrèves (*op. cit.*, pp. 128 ss.), tomando en cuenta «la complejidad de la ley, incluso la de la ley del Estado», ha señalado que «hay desde luego leyes que son 'directivas' más que 'imperativas', que son 'aceptadas' más que 'impuestas' y cuyas 'sanciones' no consisten necesariamente en el posible uso de la fuerza por parte del 'soberano'». Ha comparado tales leyes con «las reglas de un juego, o las de mi club, o las de la iglesia». Las acato «porque, para mí, a diferencia de otros conciudadanos míos, estas reglas son 'válidas'».

Creo que la comparación de Passerin d'Entrèves de la ley con las «reglas válidas del juego» puede ser llevada más lejos. Porque la clave de estas reglas no es que yo me someta a ellas voluntariamente o reconozca teóricamente su validez, sino que, en la práctica, yo no puedo participar en el juego a menos que las acate; mi motivo para la aceptación es mi deseo de jugar, y como los hombres existen solo en pluralidad, mi deseo de jugar es idéntico a mi deseo de vivir. Cada hombre nace en una comunidad con leyes preexistentes que «obedece» en primer lugar porque no hay para él otra forma de participar en el gran juego del mundo. Yo puedo desear cambiar las reglas del juego, como desea el revolucionario o lograr una excepción para mí, como hace el delincuente; pero negarlas en principio no significa mera «desobediencia» sino la negativa a entrar en la comunidad humana. El dilema corriente —o bien la ley es absolutamente válida y por eso precisa para su legitimación un legislador inmortal y divino, o bien la ley es simplemente una orden que no tiene tras de sí más que el monopolio estatal de la violencia— es una quimera. Todas las leyes son

«'directivas' más que 'imperativas'». Dirigen la comunicación humana como las reglas dirigen el juego. Y la garantía última de su validez está contenida en la antigua máxima romana *Pacta sunt servanda*.

XII

Existe alguna controversia sobre el objetivo de la visita de De Gaulle. La evidencia de los acontecimientos mismos parece señalar que el precio que hubo de pagar por el apoyo del Ejército fue la rehabilitación pública de sus enemigos: amnistía de Salan, regreso de Bidault, y también el del coronel Lacheroy, a veces llamado «el torturador de Argelia». No parece saberse mucho acerca de las negociaciones. Se siente la tentación de pensar que la reciente rehabilitación de Pétain, otra vez glorificado como el «vencedor de Verdún» y, lo que es más importante, la increíble y ruidosamente falsa declaración de De Gaulle inmediatamente después de su retorno, culpando al Partido Comunista de lo que los franceses llaman ahora *les événements*, fueron parte del trato. Dios sabe que el único reproche que el Gobierno podría haber formulado al Partido Comunista y a los sindicatos sería el de que les faltó poder para impedir *les événements*.

XIII

Sería interesante saber si, y hasta qué grado, la creciente proporción de delitos no resueltos se equipara no solo con el bien conocido y espectacular crecimiento de delitos perpetrados, sino también con un definido aumento de la brutalidad de la policía. Un informe recientemente publicado, *Uniform Crime Report for the United States*, de J. Edgar Hoover (Federal Bureau of Investigation, United States Department of Justice, 1967), no indica cuántos delitos quedan ahora resueltos —a diferencia de los señalados como «cancelado por detención»—, pero menciona en el sumario que la resolución por la policía de delitos graves descendió durante 1967 en un 8 %. ¡Solo un 21,7 (o 21,9 %) de todos los delitos son «cancelados por detención», y de estos solo el 75 % llegan a los tribunales, en donde solo un 60 % de los acusados fueron hallados culpables! Por eso, las probabilidades a favor del delincuente parecen tan elevadas que resulta solamente natural el constante aumento de los delitos. Cualesquiera que sean las causas de la reducción espectacular de la eficiencia policial, parece evidente el declive del poder de la policía, y con este, la posibilidad de que aumente su brutalidad. Los estudiantes y los otros manifestantes son fáciles objetivos para una policía que casi ha perdido la costumbre de capturar a un delincuente.

Resulta difícil una comparación con la situación de otros países por la diferencia de los métodos estadísticos empleados. Sin embargo, aunque el crecimiento del número de delitos no resueltos resulta ser un problema muy generalizado, parece que en ningún lugar ha alcanzado proporciones tan alarmantes como en América. En París, por ejemplo, la proporción de delitos resueltos des-

cendió de un 62% en 1967, a un 56% en 1968; en Alemania, de un 73,4% en 1954 a un 52,2% en 1967; y en Suecia resultó resuelto en 1967 el 41% de todos los delitos. (Véase «Deutsche Polizei», en *Der Spiegel*, 7 de abril de 1967).

XIV

Solzhenitsyn muestra con detalles concretos cómo resultaron frustrados por los métodos de Stalin los intentos de realizar un desarrollo económico racional. Espero que este libro acabará con el mito de que el terror y las enormes pérdidas en vidas humanas fueron el precio que hubo que pagar por la rápida industrialización del país. El progreso rápido fue realizado tras la muerte de Stalin, y lo que es sorprendente en la Rusia de hoy, es que el país siga atrasado en comparación no solo con Occidente, sino también con la mayoría de los países satélites. En Rusia no parece existir mucha ilusión al respecto, si es que queda alguna. Las generaciones más jóvenes, especialmente la de los veteranos de la Segunda Guerra Mundial, saben muy bien que solo un milagro salvó a Rusia de la derrota en 1941, y que ese milagro fue el hecho brutal de que el enemigo resultara ser aún peor que el dictador nativo. Lo que alteró la balanza fue que el terror policial quedara abatido por la presión de la situación de emergencia nacional; las gentes, entregadas a ellas mismas, pudieron volver a reunirse y a generar poder suficiente para derrotar al invasor extranjero. Cuando los hombres regresaban de los campos de prisioneros de guerra o de su servicio en las tropas de ocupación, eran enviados inmediatamente, y por muchos años, a campos de trabajo y de concentración para que se rompieran en ellos los hábitos de la libertad. Es precisamente esta generación, que probó la libertad durante la guerra y el terror posterior, la que está desafiando la tiranía del presente régimen.

XV

Nadie en su sano juicio puede creer, como teorizaron recientemente ciertos grupos estudiantiles alemanes, que solo cuando el Gobierno ha sido forzado «a practicar abiertamente la violencia» serán los rebeldes capaces de «luchar contra esta «sociedad de mierda» (*Scheißgesellschaft*) con medios adecuados para destruirla» (*Der Spiegel*, 10 de febrero de 1969, p. 30). Esta nueva versión vulgarizada lingüísticamente (aunque apenas intelectualmente) del viejo disparate comunista de los años treinta, según el cual la victoria del fascismo beneficiaba completamente a quienes estaban en contra de este, es, o bien pura comedia, la variante «revolucionaria» de la hipocresía, o bien testimonio de la idiotez política de los «creyentes». Con la excepción de que, hace cuarenta años, tras ese disparate se hallaba la deliberada política prohitleriana de Stalin y no simplemente una estúpida teorización.

En realidad no hay razón para mostrarse particularmente sorprendido por el hecho de que los estudiantes alemanes sean más dados a teorizar y menos aptos para la acción y el discernimiento político que sus colegas de otros países,

políticamente más afortunados; ni de que «el aislamiento de las mentes inteligentes y vitales [...] en Alemania» sea más pronunciado, la polarización más desesperada que en otras partes y casi nulo su impacto sobre el clima político de su propio país, si se exceptúa el fenómeno de la reacción. Yo coincidiría también con Spender (véase «The Berlin Youth Model», en *op. cit.*) sobre el papel desempeñado en esta situación por el pasado todavía reciente, de tal forma que los estudiantes «ofenden no solo por su violencia sino porque son recordatorios [...] tienen también la apariencia de fantasmas surgidos de tumbas apresuradamente cubiertas de tierra». Y, sin embargo, después de que se ha dicho y tenido en cuenta todo esto sigue existiendo el extraño e inquietante hecho de que ninguno de los nuevos grupos izquierdistas de Alemania, notoriamente extremistas por su vociferante oposición a las políticas nacionalistas o imperialistas de otros países, se haya preocupado seriamente del reconocimiento de la línea Oder-Neisse, que, al fin y al cabo, es el tema crucial de la política exterior alemana y la piedra de toque del nacionalismo alemán desde la derrota del régimen de Hitler.

XVI

Daniel se muestra cautamente esperanzado porque sabe que la obra científica y técnica depende del «conocimiento [que] es buscado, probado y codificado de una forma desinteresada» (*op. cit.*). Quizá este optimismo pueda estar justificado mientras que los científicos y los tecnólogos continúen desinteresados por el poder y preocupados solo por el prestigio social, es decir, mientras ni dominen ni gobiernen. El pesimismo de Noam Chomsky, «ni la historia, ni la psicología, ni la sociología nos dan razón particular alguna para aguardar con esperanza la dominación de los nuevos mandarines», puede ser excesivo; no existen todavía precedentes históricos y los científicos e intelectuales que, con tan deplorable regularidad, se han mostrado dispuestos a servir a cada Gobierno que estuviera en el poder, no han sido «meritócratas» sino más bien escaladores sociales. Pero Chomsky tiene por completo razón al formular esta pregunta: «¿Qué fundamentos hay, en general, para suponer que quienes afirman que el poder está basado en el conocimiento y en la técnica sean más benignos en el ejercicio del poder que quienes afirman que está basado en la riqueza o en el origen aristocrático?» (*op. cit.*, p. 27). Y existe también razón para formular la pregunta complementaria: ¿Qué fundamentos existen para suponer que el resentimiento contra una meritocracia, cuyo dominio esté exclusivamente basado en los dones «naturales», es decir, en el poder de la mente, no sea más peligroso y más violento que el resentimiento de los grupos anteriormente oprimidos, quienes al menos tenían el consuelo de que su condición no estaba causada por «faltas» propias? ¿No es plausible suponer que este resentimiento albergará todos los rasgos homicidas de un antagonismo radical, a diferencia de los simples conflictos de clase, puesto que también se referirá a datos naturales que no pueden ser cambiados y, por eso, a una condición de la que solo podría liberarse uno mismo mediante el exterminio de quienes resulten tener un más elevado cociente intelectual? Y como en semejante configuración será abrumador el poder numérico

de los desfavorecidos y nula la movilidad social, ¿no es probable que el peligro de los demagogos, de los líderes populares sea tan grande que la meritocracia se vea forzada a convertirse en tiranía y despotismo?

XVII

Stewart Alsop, en un penetrante artículo, «The Wallace Man», en *Newsweek* (21 de octubre de 1968), da la clave: «Puede ser antiliberal por parte de un seguidor de Wallace no enviar a sus hijos a malas escuelas en nombre de la integración, pero no es antinatural. Como tampoco lo es que le preocupe la 'vejación' de su mujer o que disminuya el valor de su casa, que es todo lo que él tiene». Cita también la más efectiva manifestación de la demagogia de George Wallace: «Son 535 los miembros del Congreso y muchos de esos liberales también tienen hijos. ¿Sabe usted cuántos envían sus chicos a las escuelas públicas de Washington? Seis».

Otro excelente ejemplo de una mal concebida política de integración fue referido recientemente por Neil Maxwell en *The Wall Street Journal* (8 de agosto de 1968). El Gobierno federal promueve la integración escolar en el Sur, negando los fondos federales en los casos de flagrante incumplimiento. En uno de tales casos se suspendió la entrega de una ayuda anual de 200.000 dólares. «Del total, 175.000 estaban directamente destinados a las escuelas negras [...] Los blancos elevaron pronto los impuestos para reponer los otros 25.000 dólares». En suma, lo que se suponía iba a ayudar a la educación de los negros constituyó un «aplastante impacto» sobre su sistema escolar existente y no produjo impacto alguno en las escuelas de los blancos.

XVIII

En el sombrío clima de expresiones ideológicas y ambigüedades del debate estudiantil en Occidente, estos temas rara vez han tenido la posibilidad de ser aclarados; desde luego, en palabras de Günter Grass, «esta comunidad, verbalmente tan radical, siempre ha buscado y hallado un escape». Es también cierto que esto resulta especialmente visible en los estudiantes alemanes y en otros miembros de la Nueva Izquierda. «No saben nada pero lo conocen todo», como, según Grass, lo resumió un joven historiador de Praga. Hans Magnus Enzensberger proclama la actitud general alemana; los checos padecen «un horizonte extremadamente limitado. Su sustancia política es escasa». (Véase G. Grass, *op. cit.*, pp. 138-142). En contraste con esta mezcla de estupidez e impertinencia, la atmósfera de los rebeldes del Este resulta refrescante aunque se tiembla al pensar en el exorbitante precio que ha habido que pagar por eso. Jan Kavan, un líder estudiantil checo, escribe: «A menudo me han dicho mis amigos de Europa Occidental que nosotros luchamos solamente por las libertades democrático-burguesas. Pero en cierta manera yo no puedo distinguir entre libertades capitalistas y libertades socialistas. Lo que yo reconozco son las libertades humanas

básicas» (*Ramparts*, septiembre de 1968). Parece seguro suponer que tendría una dificultad similar con la distinción entre «violencia progresiva y regresiva». Sin embargo, sería erróneo deducir, como frecuentemente se hace, que los que habitan en los países occidentales no tienen quejas legítimas, precisamente en materia de libertad. En realidad, es natural «que la actitud de los checos hacia los estudiantes occidentales esté ampliamente coloreada por la envidia» (cita tomada de una publicación estudiantil por Spender, *op. cit.*, p. 72); pero también es cierto que ellos carecen de experiencias menos brutales, y, sin embargo, decisivas, de frustración política.

PENSAMIENTOS SOBRE POLÍTICA Y REVOLUCIÓN
Un comentario*

Pregunta: *En su estudio «Sobre la violencia» se refiere usted en varias ocasiones al tema del movimiento revolucionario estudiantil en los países occidentales. Al final, sin embargo, hay algo que queda sin aclarar: ¿Considera usted en general el movimiento de protesta estudiantil como un proceso históricamente positivo?*

Hannah Arendt: No sé lo que usted entiende por «positivo». Supongo que quiere saber si estoy a favor o en contra. Pues bien, me resultan gratos algunos objetivos del movimiento, especialmente varios del de América, con el que estoy más familiarizada que con los de otras partes; hacia otros objetivos adopto una actitud neutral y considero peligrosos algunos disparates, como, por ejemplo, la politización y el «refuncionamiento» (lo que los alemanes denominan *umfunktionieren)* de las universidades, es decir, la perversión de su función y otras cosas de ese género. Pero no el derecho a la participación, que, dentro de ciertos límites, apruebo enteramente. Pero no deseo referirme a este tema de momento.

Si dejo a un lado todas las diferencias nacionales, que indudablemente son muy grandes, y tengo en cuenta que este es un movimiento global —algo que no ha existido anteriormente en esta forma—, y si considero lo que (aparte de objetivos, opiniones y doctrinas) realmente distingue en todos los países a esta generación de las que la precedieron, lo primero que descubro es su determinación de actuar, su entusiasmo

* Este texto está basado en una entrevista de Hannah Arendt con el escritor alemán Adelbert Reif. La entrevista tuvo lugar en el verano de 1970. El original alemán fue traducido al inglés por Denver Lindley.

por la acción, la seguridad de ser capaz de cambiar las cosas por el esfuerzo propio. Esto, desde luego, se expresa muy diferentemente en los diferentes países conforme a sus distintas situaciones políticas y tradiciones históricas, que a su vez están conformes con sus muy diferentes talentos políticos. Pero preferiría hablar de esto después.

Examinemos brevemente los comienzos de este movimiento. Surgió en los Estados Unidos de una forma totalmente inesperada en la década de los años cincuenta, en la época de la llamada «generación silenciosa», la generación apática y reservada. La causa inmediata fue el movimiento de los derechos civiles en el Sur, y los primeros en unirse a este fueron universitarios de Harvard, que entonces atraía a estudiantes de otras famosas universidades del Este. Fueron al Sur, brillantemente organizados, y durante cierto tiempo tuvieron un éxito completamente extraordinario, es decir, mientras que se trató simplemente de cambiar el clima de opinión —lo que lograron claramente en breve espacio— y de acabar con ciertas leyes y reglamentos de los estados del Sur; en suma, mientras que fue cuestión de materias puramente legales y políticas. Pero después chocaron con las enormes necesidades sociales de los guetos urbanos del Norte, y allí lo pasaron mal, allí no pudieron conseguir nada.

Solo más tarde, tras haber logrado lo que pudo lograrse mediante la acción puramente política, se inició el proceso dentro de las universidades. Comenzó en Berkeley con el Movimiento de Libre Expresión y continuó con el Movimiento Antiguerra, y otra vez los resultados fueron completamente extraordinarios. De estos comienzos y especialmente de estos éxitos procede todo lo que se ha extendido después por el mundo.

En América, esta nueva confianza en que uno pueda cambiar lo que no le gusta resulta notable, especialmente en materia de poca monta. Ejemplo típico fue un enfrentamiento, comparativamente inofensivo, que tuvo lugar hace algunos años. Cuando los estudiantes supieron que los empleados de los servicios de su universidad no percibían los salarios base, se declararon en huelga —con éxito—. Básicamente fue un acto de solidaridad con «su» universidad contra la política de la administración. O, por ver otro ejemplo, el hecho de que en 1970 los estudiantes universitarios pidieron tiempo libre para tomar parte en la campaña electoral. Cierto número de grandes universidades se lo otorgaron. Era una actividad política *fuera de la universidad*, hecha posible por la universidad, reconociendo el hecho de que los estudiantes son también ciudadanos. Considero claramente positivos ambos ejemplos. Hay, sin embargo, otras cosas que juzgo mucho menos positivas y a las que llegaremos después.

La pregunta básica es la siguiente: ¿Qué sucedió en realidad? Tal como yo lo veo, por vez primera en un muy largo período surgió un movimiento político que no solo no se mantuvo simplemente sobre la propaganda sino que actuó y, además, actuó casi exclusivamente partiendo de motivos morales. Junto con este factor moral, completamente raro en lo que normalmente se considera simple juego de poder o de intereses, penetró en el terreno de la política otra experiencia nueva para nuestro tiempo: resultó que actuar es divertido. Esta generación descubrió lo que el siglo XVIII había denominado «felicidad pública», que significa que cuando el hombre toma parte en la vida pública se abre para sí mismo una dimensión de experiencia humana que de otra forma permanece cerrada para él y que, de alguna manera, constituye una parte de la «felicidad» completa.

En todas estas materias yo calificaría el movimiento estudiantil como muy positivo. Su evolución posterior ya es otra cuestión. Nadie sabe cuánto tiempo subsistirán los llamados factores «positivos» y si no se hallan ya en proceso de ser disueltos y corroídos por el fanatismo, las ideologías y un espíritu de destrucción que a menudo bordea, por un lado, lo criminal, y, por el otro, el aburrimiento. En la historia las cosas buenas suelen tener corta duración pero después poseen una influencia decisiva sobre lo que sucede en largos períodos de tiempo. Considere simplemente cuán corto fue el verdadero período clásico en Grecia y el hecho de que todavía hoy nos estemos nutriendo de él.

Ernst Bloch señaló recientemente en una conferencia que el movimiento estudiantil de protesta no está confinado a sus objetivos conocidos, sino que contiene principios derivados de la antigua ley natural: «Hombres que no adulan, que no halagan los caprichos de sus amos». Ahora Bloch afirma que los estudiantes han tomado conciencia de «ese otro elemento subversivo de revolución», que debe ser diferenciado de la simple protesta ante una mala situación económica, y, al obrar así, han hecho una importante contribución «a la historia de las revoluciones y muy probablemente a la estructura de las próximas revoluciones». ¿Cuál es su opinión?

Lo que Ernst Bloch llama «ley natural» es a lo que yo me refería cuando hablé de la notable coloración moral del movimiento. Sin embargo, añadiría —y en este punto no estoy de acuerdo con Bloch— que algo similar sucede con todos los revolucionarios. Si usted examina la historia de las revoluciones, verá que nunca fueron los oprimidos y los humillados quienes mostraron el camino, sino quienes no estaban oprimidos ni humillados pero no podían soportar que otros lo estuvieran.

Solo que les resultaba embarazoso admitir sus motivos morales: y esta vergüenza es muy antigua. No quiero ahora penetrar en su historia, aunque tiene un aspecto muy interesante. Pero el factor moral ha estado siempre presente aunque halla hoy su más clara expresión porque la gente no se avergüenza de poseerlo.

Por lo que se refiere al «no adular», desempeña como es natural un papel especialmente importante en aquellos países, como Japón y Alemania, donde la obsequiosidad ha alcanzado tan formidables proporciones mientras en América, en donde no puedo recordar a un solo estudiante adulador, carece más bien de significado. Ya he señalado que este movimiento internacional adopta naturalmente diferentes coloraciones nacionales y que estas coloraciones, simplemente por ser tales, son a veces lo más sorprendente; es fácil, especialmente para un extraño, confundir lo más conspicuo con lo más importante.

Con respecto a la «próxima revolución» en la que Ernst Bloch cree y de la que yo no sé si llegará a existir o la estructura que pueda tener si sobreviene, me gustaría decir esto. Existe, es cierto, toda una serie de fenómenos de los que uno podría decir inmediatamente que, a la luz de nuestra experiencia (al fin y al cabo no muy grande, data de las revoluciones francesa y americana; antes de estas hubo rebeliones y *coups d'état*, pero no revoluciones), corresponden a los prerrequisitos de la revolución, tales como la amenaza de ruptura de la maquinaria gubernamental, el hecho de que esté socavada, la pérdida de confianza en el Gobierno por parte del pueblo, el fallo de los servicios públicos y diversos otros.

La pérdida de poder y de autoridad de todas las grandes potencias resulta claramente visible, aunque se vea acompañada por una inmensa acumulación de los medios de violencia en manos de los Gobiernos, pero el aumento en las armas no puede compensar la pérdida de poder. Sin embargo, esta situación no conduce necesariamente a la revolución. Porque, por un lado, puede concluir en contrarrevolución, en el establecimiento de dictaduras y, por otro, puede acabar en un anticlímax total; no es necesario que conduzca a nada. Nadie que viva hoy sabe nada respecto de la proximidad de una revolución: el «principio esperanza» (Ernst Bloch) no constituye ciertamente ningún género de garantía.

Por el momento falta un prerrequisito para la proximidad de una revolución: un grupo de auténticos revolucionarios. Precisamente, lo que más les gustaría ser a los estudiantes de la izquierda —revolucionarios— es justamente lo que no son. No están organizados como revolucionarios; no tienen atisbo de lo que el poder significa, y si el poder quedara abandonado en la calle y supieran que estaba allí, serían ciertamente los

últimos en agacharse a recogerlo. Esto es precisamente lo que hacen los revolucionarios. ¡Los revolucionarios no hacen las revoluciones! Los revolucionarios son los que saben cuándo está el poder abandonado en la calle y cuándo pueden recogerlo. La rebelión armada en sí misma jamás ha conducido a una revolución.

Sin embargo, lo que podría abrir el camino para una revolución, en el sentido de preparar a los revolucionarios, sería un análisis real de la situación existente, tal como se acostumbraba a hacer en otros tiempos. En realidad, estos análisis eran las más de las veces muy inadecuados, pero el hecho indudable es que se hacían. En este aspecto no veo absolutamente a nadie, ni cerca ni lejos, en disposición de hacerlo. La esterilidad teórica y la estolidez analítica de este movimiento son tan sorprendentes y deprimentes como grata es su alegría en la acción. En Alemania, el movimiento carece también de eficacia en cuestiones prácticas; puede provocar algunos disturbios, pero al margen de gritar eslóganes no puede organizar nada. En América, donde en ciertas ocasiones ha llevado a Washington para manifestarse a centenares de miles, el movimiento resulta en este aspecto, en su capacidad para actuar, más impresionante. Pero la esterilidad mental es la misma en ambos países; solo que en Alemania, donde la gente se muestra tan inclinada a vagas especulaciones, se dedican a perder el tiempo con conceptos y categorías anticuados que se remontan generalmente al siglo XIX o a quién sabe qué. Nada de esto tiene relación con las condiciones modernas. Y nada de esto tiene que ver con la reflexión.

Las cosas son diferentes, en realidad, en América del Sur y en Europa Oriental, principalmente porque allí ha existido ampliamente una más concreta experiencia práctica. Pero examinar este aspecto en detalle nos llevaría demasiado lejos.

Me gustaría hablar sobre un punto suscitado en relación con Ernst Bloch y el «principio esperanza». Lo más sospechoso de este movimiento en Europa Occidental y en América es una curiosa desesperación implicada en él, como si sus adherentes ya supieran que serán aplastados. Como si se dijeran a sí mismos: al menos queremos haber provocado nuestra derrota; no queremos ser tan inocentes como corderos. Hay un elemento de enloquecimiento en estos chicos lanzadores de bombas. He leído que durante los últimos disturbios —no los de 1968, sino otros más recientes— los estudiantes franceses de Nanterre escribían en los muros: *Ne gâchez pas votre pourriture* («No echéis a perder vuestra podredumbre»). Así, nada menos. Esta convicción de que todo merece ser destruido, de que todo merece irse al diablo, este género de desesperación, puede ser advertida en todas partes aunque resulta menos pro-

nunciada en América, donde «el principio esperanza», es, sin embargo, desconocido, quizá porque los jóvenes no lo necesitan tan desesperadamente.

¿Considera usted esencialmente frustrado el movimiento estudiantil de protesta en los Estados Unidos?

En absoluto. Los éxitos que ha logrado hasta ahora son demasiado grandes. Su éxito con la cuestión negra resulta espectacular y su éxito en la cuestión de la guerra es quizá aún mayor. Fueron primariamente los estudiantes quienes lograron dividir al país y lograron una mayoría, o al menos una minoría muy calificada y muy fuerte en todos los aspectos, contraria a la guerra. Podría, sin embargo, arruinarse muy rápidamente si lograra destruir las universidades, algo que yo considero posible. En América este peligro es quizá menor que en otras partes porque los estudiantes americanos siguen estando más orientados hacia las cuestiones políticas y menos inclinados a los problemas internos de la universidad, con el resultado de que parte del pueblo se siente solidarizado con ellos en materias esenciales. Pero también en América sigue siendo concebible la destrucción de las universidades porque la conmoción en conjunto coincide con una crisis en las ciencias, en la fe en la ciencia y en la fe en el progreso, es decir, con una crisis interna, y no simplemente política, de las universidades.

Si los estudiantes lograran destruir las universidades, habrían destruido entonces su propia base de operaciones, y esto sería cierto en todos los países afectados por el hecho, en América como en Europa. Y no serían capaces de hallar otra base, sencillamente porque no podrían reunirse en ninguna otra parte. De aquí se deduce que la destrucción de las universidades determinaría el final de todo el movimiento.

Pero no sería el fin ni del sistema educativo ni el de la investigación. Tanto uno como otra pueden ser organizados muy diferentemente; resultan perfectamente concebibles otras formas e instituciones para la preparación profesional y para la investigación. Pero ya no habría estudiantes universitarios. Vamos a ver lo que en realidad es la libertad estudiantil. Las universidades hacen posible a los jóvenes durante cierto número de años *el permanecer fuera de todos los grupos y obligaciones sociales,* ser verdaderamente libres. Si los estudiantes destruyen las universidades, entonces ya no existirá nada de este tipo; en consecuencia, no habrá tampoco rebelión contra la sociedad. En algunos países y en algunas épocas pueden haber estado muy bien en curso de cortar la rama en la que se sentaban. Lo que a su vez equivale al enloquecimiento. De

esta manera el movimiento estudiantil de protesta podría en realidad no solo no lograr satisfacción a sus demandas, sino también ser destruido.

¿Sería esto también aplicable al movimiento estudiantil de protesta en Europa?

Sí, se aplicaría a la mayoría de los movimientos estudiantiles. También aquí, no en el mismo grado en los de Sudamérica y los países de Europa Oriental donde el movimiento de protesta no depende directamente de las universidades y donde lo respalda una gran parte de la población.

En su estudio «Sobre la violencia» leemos esta frase: «El Tercer Mundo no es una realidad sino una ideología». Esto suena a blasfemia. Porque, desde luego, el Tercer Mundo es una realidad; más aún, una realidad que debe su existencia en primer lugar a las potencias coloniales occidentales y, más tarde, a la cooperación de los Estados Unidos. Y por eso no es nada sorprendente que de esta realidad producida por el capitalismo resultara, bajo la influencia de la indignación mundial y general de los jóvenes, una nueva ideología. Yo creo que no es la ideología de la Nueva Izquierda sino simplemente la existencia del Tercer Mundo, la realidad del Tercer Mundo, la que hizo posible esa ideología.

¿Trata usted con su sorprendente frase de poner en tela de juicio la existencia del Tercer Mundo como tal? Posiblemente hay aquí un malentendido que usted podría aclarar.

En absoluto. Soy verdaderamente de la opinión de que el Tercer Mundo es exactamente lo que digo, una ideología o una ilusión.

África, Asia y Sudamérica son realidades. Si usted compara estas regiones con Europa y América, entonces puede decir de ellas —pero solo desde esta perspectiva— que están subdesarrolladas y usted sostiene por eso que este es un denominador común crucial de aquellos países. Sin embargo, pasa por alto las innumerables cosas que *no* tienen en común y el hecho de que lo que tienen en común es solamente un contraste con otro mundo; lo que significa que la idea del subdesarrollo como factor importante es un prejuicio europeo-americano. Se trata, en suma, de una cuestión de perspectiva; hay aquí una falacia lógica. Trate de decir alguna vez a un chino que pertenece exactamente al mismo mundo de un miembro de una tribu bantú africana y, créame, se llevará la sorpresa de su vida. Los únicos que tienen un interés obviamente político en afirmar que existe un Tercer Mundo son, desde luego, los que permane-

cen en el nivel más bajo: es decir, los negros de África. En su caso es fácil comprenderlo; todo lo demás es palabrería.

La Nueva Izquierda ha tomado este reclamo del Tercer Mundo del arsenal de la Vieja Izquierda. Procedía de la distinción hecha por los imperialistas entre países coloniales y potencias colonizadoras. Para los imperialistas, Egipto era, naturalmente, como la India: ambos caían bajo la denominación de «razas sometidas». Este enrasamiento imperialista de todas las diferencias ha sido copiado por la Nueva Izquierda sin más que invertir las denominaciones. Es siempre la misma y vieja historia: tras la admisión de cada reclamo existe la incapacidad para pensar o bien la repugnancia a ver los fenómenos como son, sin aplicarles categorías en la creencia de que por eso pueden ser clasificados. En esto precisamente radica la impotencia de la teorización.

El nuevo eslogan: ¡Nativos de todas las colonias, o de todas las antiguas colonias o de todos los países subdesarrollados, uníos!, es aún más estúpido que el antiguo del que fue copiado: ¡Trabajadores de todo el mundo, uníos!, que, al fin y al cabo, ha quedado completamente desacreditado. No soy ciertamente de la opinión de que pueda aprenderse mucho de la historia —porque la historia nos enfrenta constantemente con lo que es nuevo—; pero hay unas cuantas cosas que podrían aprenderse. Lo que me llena de recelo es no ver en parte alguna a los miembros de esta generación, reconociendo las realidades como tales y tomándose la molestia de pensar en ellas.

Los filósofos y los historiadores marxistas, y no simplemente quienes son considerados como tales en el sentido estricto del término, opinan que en esta fase del desarrollo histórico de la humanidad hay solo dos alternativas posibles para el futuro: capitalismo y socialismo. ¿Existe en su opinión otra alternativa?

No veo tales alternativas en la historia; ni sé qué es lo que hay allí disponible. Vamos a dejar de hablar de temas tan altisonantes como «el desarrollo histórico de la humanidad»: muy probablemente adoptará un giro que no corresponderá ni a uno ni a otro y esperemos que así sea para nuestra sorpresa.

Pero examinemos históricamente, por un momento, esas alternativas; con el capitalismo se inició, al fin y al cabo, un sistema económico que nadie había planeado ni previsto. Este sistema, como se sabe generalmente, debió su comienzo a un monstruoso proceso de expropiación como jamás había sucedido anteriormente en la historia en esta forma, es decir, sin conquista militar. Expropiación, la acumulación inicial de

capital, que fue la ley conforme a la cual surgió el capitalismo y conforme a la cual avanzó paso a paso. No conozco lo que la gente imagina por socialismo. Pero si se mira lo que sucedió en Rusia, puede advertirse que el proceso de expropiación fue llevado aún más lejos; y puede observarse que algo muy similar está sucediendo en los modernos países capitalistas donde parece que hubiera vuelto a desencadenarse el antiguo proceso de expropiación. ¿Qué son la superimposición fiscal, la devaluación *de facto* de la moneda, la inflación unida a la recesión, sino formas relativamente suaves de expropiación?

Solo que en los países occidentales hay obstáculos políticos y legales que constantemente impiden que este proceso de expropiación alcance un punto en el que la vida sería completamente insoportable. En Rusia no existe, desde luego, socialismo, sino socialismo de Estado, que es lo mismo que sería el capitalismo de Estado, es decir, la expropiación total. La expropiación total sobreviene cuando han desaparecido todas las salvaguardias políticas y legales de la propiedad privada. En Rusia, por ejemplo, ciertos grupos disfrutan de un muy elevado nivel de vida. Lo malo es solo que todo lo que tales gentes tienen a su disposición —vehículos, residencias campestres, muebles caros, coches con chófer, etc.— no es de su propiedad y cualquier día puede serles retirado por el Gobierno. No hay allí un hombre tan rico que no pueda convertirse en mendigo de la mañana a la noche —y quedarse incluso sin el derecho al trabajo— en caso de conflicto con los poderes dominantes. (Un vistazo a la reciente literatura soviética, donde se ha empezado a decir la verdad, atestiguará estas atroces consecuencias más reveladoras que todas las teorías económicas y políticas).

Todas nuestras experiencias —a diferencia de las teorías y de las ideologías— nos dicen que el proceso de expropiación, que comenzó con la aparición del capitalismo, no se detiene en la expropiación de los medios de producción; solo las instituciones legales y políticas que sean independientes de las fuerzas económicas y de su automatismo pueden controlar y refrenar las monstruosas potencialidades inherentes a este proceso. Tales controles políticos parecen funcionar mejor en los «Estados-nodrizas» tanto si se denominan a sí mismos «socialistas» o «capitalistas». Lo que protege la libertad es la división entre el poder gubernamental y el económico, o, por decirlo en lenguaje de Marx, el hecho de que el Estado y su constitución no sean superestructuras.

Lo que nos protege en los países llamados «capitalistas» de Occidente no es el capitalismo, sino un sistema legal que impide que se hagan realidad los ensueños de la dirección de las grandes empresas de penetrar en la vida privada de sus empleados. Pero este ensueño se torna rea-

lidad allí donde el Gobierno se convierte a sí mismo en patrono. No es un secreto que el sistema de investigación que sobre sus empleados realiza el Gobierno americano no respeta la vida privada; el reciente apetito mostrado por algunos organismos gubernamentales de espiar en las casas particulares podría ser un intento del Gobierno de tratar a todos los ciudadanos como aspirantes en potencia a funcionarios públicos. ¿Y qué es el espionaje sino una forma de expropiación? El organismo gubernamental se establece como un género de copropietario de las viviendas y las casas de los ciudadanos. En Rusia no se necesitan delicados micrófonos ocultos en las paredes; de cualquier manera hay un espía en la vivienda de cada ciudadano.

Si tuviera que juzgar esta evolución desde un punto de vista marxista, diría: quizá la expropiación está en la verdadera naturaleza de la producción moderna, y el socialismo, como Marx creía, no es más que el resultado inevitable de la sociedad industrial iniciada por el capitalismo. Entonces, lo que interesa es saber lo que podemos hacer para mantener bajo control este proceso y evitar que degenere, con un nombre u otro, en las monstruosidades en que ha caído en el Este. En algunos de los países llamados «comunistas» —en Yugoslavia, por ejemplo, pero incluso también en Alemania Oriental— ha habido intentos para sustraer la economía a la intervención del Gobierno y descentralizarla, y se han realizado concesiones muy sustanciales para impedir las más horribles consecuencias del proceso de expropiación, que, afortunadamente, también habían resultado ser muy insatisfactorias para la producción una vez que se había alcanzado un determinado grado de centralización y de esclavización de los trabajadores.

Fundamentalmente se trata de saber cuánta propiedad y cuántos derechos podemos permitir poseer a una persona, incluso bajo las muy inhumanas condiciones de gran parte de la economía moderna. Pero nadie puede decirme que exista algo como «la propiedad de las fábricas» por parte de los trabajadores. Si usted reflexiona durante un segundo advertirá que la propiedad colectiva constituye una contradicción en sus términos. Pertenencia es lo que yo tengo; propiedad se refiere a lo que es propio de mí por definición*. Los medios de producción de otras personas no deberían desde luego pertenecerme. El peor propietario posible sería el Gobierno, a menos que sus poderes en la esfera económica sean estrictamente controlados y frenados por una judicatura verdaderamente independiente. Nuestro problema en la actualidad no consiste en ex-

* La diferencia entre *property* y *ownership*, traducidos respectivamente por «pertenencia» y «propiedad» (de *own*, propio), es tan sutil que muchos y buenos diccionarios consideran cada uno de estos términos como sinónimo del otro (*N. del T.*).

propiar a los expropiadores sino, más bien, en lograr que las masas, desposeídas por la sociedad industrial en los sistemas capitalistas y socialistas, puedan recobrar la propiedad. Solo por esta razón ya es falsa la alternativa entre capitalismo y socialismo, no solo porque no existen en parte alguna en estado puro, sino porque lo que tenemos son gemelos, cada uno con diferente sombrero.

Puede contemplarse toda la situación desde una perspectiva diferente —la de los mismos oprimidos—, lo cual no mejora el resultado. En este caso uno debe decir que el capitalismo ha destruido los patrimonios, las corporaciones, los gremios, toda la estructura de la sociedad feudal. Ha acabado con todos los grupos colectivos que constituían una protección para el individuo y su pertenencia, que le garantizaban un cierto resguardo aunque no, desde luego, una completa seguridad. En su lugar puso las «clases», esencialmente solo dos: la de los explotadores y la de los explotados. La clase trabajadora, simplemente porque era una clase y un colectivo, proporcionó al individuo una cierta protección y más tarde, cuando aprendió a organizarse, luchó por conseguir, y obtuvo, considerables derechos para sí misma. La distinción principal hoy no es entre países socialistas y países capitalistas, sino entre países que respetan esos derechos, como, por ejemplo, Suecia de un lado y Estados Unidos de otro, y los que no los respetan, como, por ejemplo, la España de Franco de un lado y la Rusia soviética de otro.

¿Qué ha hecho entonces el socialismo o el comunismo, tomados en su forma más pura? Han destruido esta clase, sus instituciones, los sindicatos y los partidos de trabajadores, y sus derechos: convenios colectivos, huelgas, seguro de paro, seguridad social. En su lugar, estos regímenes han ofrecido la ilusión de que las fábricas eran propiedad de la clase trabajadora, que como clase había sido abolida, y la atroz mentira de que ya no existía el paro, mentira basada tan solo en la muy real inexistencia del seguro de paro. En esencia, el socialismo ha continuado sencillamente y llevado a su extremo lo que el capitalismo comenzó. ¿Por qué iba a ser su remedio?

Los intelectuales marxistas subrayan a menudo que el socialismo, a pesar de su alienación, es capaz de regeneración mediante su propia fuerza. Como ejemplo ideal de esta regeneración existe el modelo checoslovaco de socialismo democrático.

¿Cómo juzga usted las posibilidades de una nueva iniciativa del socialismo democrático en el Este, orientado en el espíritu de los modelos checoslovaco o yugoslavo, a la vista del desarrollo del armamento de la Unión Soviética así como de la hegemonía soviética en otras zonas?

Lo que usted ha comenzado diciendo me ha asombrado realmente. Llamar a la dominación de Stalin una «alienación» me parece un eufemismo empleado para barrer bajo la alfombra no solo hechos, sino también los más horrendos crímenes. Y le digo esto solo para llamar su atención sobre la forma en que esta jerga ha retorcido ya los hechos: llamar «alienación» a algo que no es más que un crimen.

Por lo que se refiere a los sistemas económicos y a los «modelos», con el tiempo algo saldrá de todas las experiencias realizadas aquí y allá si las grandes potencias dejan en paz a los países pequeños. Que esto llegue a ser realidad es algo que no puede decirse en un terreno que depende tanto de la práctica como la economía. Sin embargo, antes que nada se realizarán experiencias con el problema de la propiedad. Por la muy escasa información de que dispongo, yo diría que esto está ya sucediendo en Alemania Oriental y en Yugoslavia con resultados excelentes.

En Alemania Oriental, se ha constituido dentro del sistema económico «socialista», haciendo funcionar este, un tipo de sistema cooperativo que no se deriva en absoluto del socialismo y que ha demostrado su valor en Dinamarca e Israel. En Yugoslavia existe en las fábricas el sistema de «autogestión», nueva versión de los antiguos «consejos de trabajadores», que, incidentalmente, nunca formaron parte de la doctrina ortodoxa socialista o comunista —a pesar de la afirmación de Lenin relativa a «todo el poder para los *soviets*»—. (Los consejos, la única consecuencia auténtica de las revoluciones mismas, a diferencia de los partidos revolucionarios y de las ideologías, fueron implacablemente destruidos precisamente por el partido comunista y el propio Lenin).

Ninguno de estos experimentos redefine la propiedad legítima de una forma satisfactoria, pero puede ser un camino en esta dirección: las cooperativas de Alemania Oriental, combinando la propiedad privada con la pertenencia conjunta de los medios de producción y de distribución; los consejos de trabajadores, proporcionando una seguridad en el empleo en vez de una seguridad de la propiedad privada. En ambos casos, los trabajadores individuales ya no están atomizados, sino que pertenecen a un nuevo colectivo, la cooperativa o el consejo de la fábrica, como un género de compensación a su afiliación a una clase.

Usted pregunta también por las experiencias y las reformas. Estas nada tienen que ver con los sistemas económicos, excepto que el sistema económico no debería ser empleado para privar al pueblo de su libertad. Y así se hace cuando un disidente u oponente se torna «inempleable» o cuando los bienes de consumo son tan escasos y la vida tan desagradable que le resulta fácil al Gobierno «comprar» a sectores enteros de la población. Que quienes viven en el Este se preocupen por la libertad, los

derechos civiles y las garantías legales. Porque estas son las condiciones para ser libre de decir, escribir e imprimir lo que uno quiera. La Unión Soviética no penetró en Checoslovaquia por culpa del nuevo «sistema económico» de este país sino por las reformas *políticas* con él relacionadas. No penetró en Alemania Oriental, aunque sus habitantes, como los de otros países satélites, vivan hoy mejor que los de la Unión Soviética y quizá pronto vivan tan bien e incluso mejor que los de Alemania Occidental. Y entonces, la diferencia será «solamente» que en un país la gente puede decir y, dentro de ciertos límites, también hacer lo que prefiere, mientras que en el otro no puede. Créame, *esto* constituye una gran diferencia para cualquiera.

La Unión Soviética está interesada en machacar allí donde estas experiencias económicas se unen a una lucha por la libertad. Este fue sin duda el caso de Checoslovaquia. No es el caso de Alemania Oriental; por eso dejaron en paz a la República Democrática Alemana. Bajo el dominio de Ulbricht, la República Democrática Alemana se tornó constantemente tanto más tiránica ideológicamente cuanto mayores eran las concesiones económicas.

La Unión Soviética debe también machacar allí donde tema que uno de los países satélites se separe del Pacto de Varsovia. No lo sé, pero considero posible que este temor, ciertamente presente, se hallara justificado en el caso de Checoslovaquia. Por otra parte no creo que la Unión Soviética llegue a intervenir militarmente en Yugoslavia. Encontraría allí una muy considerable oposición militar y no puede permitirse hoy este género de enfrentamiento. Siendo una gran potencia, esto no es estar firmemente sentada en la silla.

¿Concede usted al socialismo como concepción ahora dominante para el futuro de la sociedad humana alguna posibilidad de realización?

Esto nos lleva naturalmente otra vez a la cuestión de lo que es en realidad el socialismo. Incluso Marx apenas sabía cómo debía describirlo.

Perdone que la interrumpa: me refiero al socialismo, como he dicho antes, orientado en el espíritu del modelo checoslovaco o yugoslavo.

Usted se refiere, entonces, a lo que hoy se denomina «socialismo humanista». Este nuevo eslogan no significa más que el intento de deshacer la inhumanidad traída por el socialismo sin reintroducir el llamado sistema «capitalista», aunque la clara tendencia en Yugoslavia hacia una economía de mercado abierto podría muy fácilmente, y casi ciertamente,

ser interpretada así, no solo por la Unión Soviética sino por todos los verdaderos creyentes.

Hablando en general, yo diría que concedo una posibilidad a todos los países pequeños que deseen experimentar, tanto si se denominan a sí mismos socialistas como si no se llaman así, pero soy muy escéptica respecto de las grandes potencias. Estas sociedades de masas ya no pueden ser controladas y menos aún gobernadas. Los modelos checoslovaco y yugoslavo, si usted los toma como ejemplo, tienen una posibilidad. También incluiría quizá a Rumania, quizá a Hungría, donde la revolución de ninguna manera acabó catastróficamente, como podría haber acabado bajo Stalin —simplemente con la deportación del cincuenta por ciento de la población—. Algo está sucediendo en todos estos países y será muy difícil invertir el sentido de sus esfuerzos reformadores, sus intentos de escapar a las peores consecuencias de la dictadura y de resolver sus problemas económicos independiente y sensiblemente.

Existe otro factor que deberíamos tener en cuenta. La Unión Soviética y, en diferentes grados, sus Estados satélites, no son naciones-Estados sino que están compuestos de nacionalidades. En cada uno de ellos, la dictadura está más o menos en manos de la nacionalidad dominante, y la oposición contra esa dictadura corre siempre el riesgo de convertirse en un movimiento de liberación nacional. Esto es especialmente cierto por lo que se refiere a la Unión Soviética, en donde los dictadores rusos viven siempre con el temor a un colapso del imperio ruso y no simplemente a un cambio de Gobierno.

Esta preocupación nada tiene que ver con el socialismo: es, y ha sido siempre, una cuestión de puro poder político. No creo que la Unión Soviética hubiera procedido en Checoslovaquia como procedió si no hubiese estado inquieta por su propia oposición interna, no solo por la oposición de los intelectuales, sino por la oposición latente de sus propias nacionalidades. No debería olvidarse que, durante la Primavera de Praga, el Gobierno otorgó a los eslovacos considerables concesiones que solo fueron canceladas después por influencia rusa. Moscú teme todos los intentos de descentralización. Un nuevo modelo significa para los rusos no solo un manejo más humano de las cuestiones económicas o intelectuales sino también la amenaza de descomposición del imperio ruso.

Creo que el temor de los líderes soviéticos, específicamente a la oposición de los intelectuales, desempeña un papel especial. Al fin y al cabo se trata de una oposición que se está haciendo sentir en un sector más amplio. Hay incluso un movimiento de derechos civiles por parte de los

intelectuales jóvenes que operan con todos los medios legales disponibles y, resulta innecesario decirlo, con todos los ilegales, tales como periódicos clandestinos, etcétera.

Sí, soy consciente de ello. Y los dirigentes de la Unión Soviética se muestran muy temerosos. Temen intensamente que si el éxito de este movimiento alcanza al pueblo, diferenciado de los intelectuales, podría suceder que los ucranianos desearan una vez más tener su propio Estado, que les ocurriera otro tanto a los tártaros, que tan abominablemente fueron tratados, etc. Por eso, los dirigentes de la Unión Soviética se apoyan en una base aún más vacilante que las de quienes dirigen los países satélites. Pero ya ve usted también que Tito en Yugoslavia se muestra temeroso del problema de las nacionalidades y en absoluto del llamado «capitalismo».

¿Cómo explica usted el hecho de que el movimiento de reforma en el Este —y no pienso solamente en el muy citado modelo checoslovaco, sino también en las diferentes obras de intelectuales soviéticos propugnando la democratización de la Unión Soviética y en protestas similares— jamás sugiriera forma alguna de capitalismo, aunque fuese modificado, como alternativa al sistema que estaban criticando?

Bien, yo diría que ellos son obviamente de mi opinión, que de la misma manera que el socialismo no es un remedio para el capitalismo, el capitalismo no puede ser un remedio ni una alternativa para el socialismo. Pero no insistiré en esto. La pugna no atañe simplemente a un sistema económico. El sistema económico solo está implicado en tanto que la dictadura impide a la economía desarrollarse tan productivamente como lo haría sin la traba dictatorial. En lo demás, la pugna es una cuestión política: se refiere a la clase de Estado, a la clase de constitución, a la clase de legislación, al género de salvaguardias para la libertad de palabra y de prensa que uno desea tener; es decir, se refiere a lo que nuestros inocentes niños de Occidente denominan «libertad burguesa».

No existe tal cosa; la libertad es la libertad tanto si está garantizada por las leyes de un Gobierno «burgués» como si lo está por las de un Estado «comunista». Del hecho de que los Gobiernos comunistas no respeten hoy los derechos civiles ni garanticen la libertad de expresión y de asociación no se deduce que tales derechos y libertades sean «burgueses». La «libertad burguesa» es con frecuencia y del todo erróneamente equiparada con la libertad de lograr más dinero del que uno necesita. Porque esta es la única «libertad» que también respeta el Este,

donde en realidad uno puede llegar a ser extremadamente rico. El contraste entre ricos y pobres —si por una vez vamos a emplear un lenguaje claro, y no una jerga— respecto de los ingresos es más grande en el Este que en la mayoría de los otros países, más grande incluso que en los Estados Unidos si no se toman en consideración a unos pocos millares de multimillonarios.

Pero este tampoco es el caso. Repito: el caso es sencilla y únicamente si yo puedo decir e imprimir lo que desee o si no puedo; si mis vecinos me espían o si no me espían. La libertad siempre implica la libertad de disentir. Ningún dirigente antes de Stalin y de Hitler discutió la libertad de decir sí: Hitler excluyó a judíos y gitanos del derecho al asentimiento y Stalin fue el dictador que segó las cabezas de sus más entusiásticos seguidores quizá porque pensaba que cualquiera que dijera sí también podía decir no. Ningún tirano precedente fue tan lejos como ellos, y lo que hicieron tampoco les trajo cuenta.

Ninguno de estos sistemas, ni siquiera el de la Unión Soviética, es verdaderamente totalitario, aunque he de admitir que no estoy en posición de juzgar a China. En la actualidad solo quedan excluidos quienes disienten y se hallan en oposición, pero esto no significa en manera alguna que haya allí libertad. Y precisamente es en la libertad política y en la seguridad de sus derechos básicos en lo que están, certeramente, interesadas las fuerzas de oposición.

¿Cómo considera usted la afirmación de Thomas Mann: «El antibolchevismo es la necedad básica de nuestra época»?

Hay tantos absurdos en nuestra época que es difícil asignar a uno el primer lugar. Pero, hablando seriamente, el antibolchevismo, como teoría, como *ismo,* es la invención de los excomunistas. Término con el que no denomino a cualquiera que haya sido bolchevique o comunista, sino, más bien, a aquellos que «creían» y que un día se sintieron personalmente desilusionados del señor Stalin; es decir, quienes no eran realmente revolucionarios ni estaban políticamente comprometidos y que, como ellos mismos dijeron, habían perdido un dios y se lanzaron a la búsqueda de un nuevo dios y también de su opuesto, un nuevo diablo. Simplemente invirtieron el marco.

Pero es erróneo decir que cambió la mentalidad de estas personas, que en lugar de buscar creencias vieron realidades, las tuvieron en cuenta e intentaron cambiar las cosas. Tanto si los antibolcheviques anuncian que el Este es el mal, como si los bolcheviques mantienen que América es el mal, mientras que sus hábitos de pensamiento vayan parejos, se

llega al mismo resultado. La mentalidad sigue siendo la misma. Se sigue viendo solo blanco y negro. En la realidad no existe tal cosa. Si uno no conoce todo el espectro de colores políticos de una época, si no puede distinguir entre las condiciones básicas de los diferentes países, las diversas fases de desarrollo, género y grados de producción, tecnología, mentalidad, etc., entonces uno simplemente no sabe cómo moverse ni cómo orientarse en este campo. Solo puede hacer pedazos el mundo para tener finalmente ante sus ojos algo: simplemente negro.

Al final de «Sobre la violencia» usted escribe que sabemos «o deberíamos saber, que cada reducción de poder es una abierta invitación a la violencia; aunque solo sea por el hecho de que a quienes tienen el poder y sienten que se desliza de sus manos... siempre les ha sido difícil resistir a la tentación de sustituirlo por la violencia». ¿Qué supone esta grave afirmación respecto de la actual situación política de los Estados Unidos?

Hablé anteriormente de la pérdida de poder por parte de las grandes potencias. ¿Qué significa ello si consideramos concretamente a esta potencia? En todas las repúblicas con Gobiernos representativos, el poder reside en el pueblo. Esto quiere decir que el pueblo faculta a ciertos individuos para representarlo, para actuar en su nombre. Cuando hablamos de pérdida de poder, es que el pueblo ha retirado su consentimiento a lo que hacen sus representantes, los funcionarios autorizados y elegidos.

Quienes han sido facultados se sienten naturalmente poderosos; incluso cuando el pueblo retira la base de ese poder, permanece ese sentimiento del poder. Esa es la situación en América; y no solo allí, en realidad. Este estado de la cuestión, incidentalmente, nada tiene que ver con el hecho de que el pueblo esté dividido, sino que, más bien, puede ser explicado por la pérdida en el llamado «sistema». Para mantener el sistema, los representantes comienzan a actuar como dirigentes y recurren a la fuerza. Reemplazan por la fuerza el asentimiento del pueblo; este es el punto decisivo.

¿Cómo se sitúa este proceso en la América actual? Es posible aclarar la cuestión mediante varios ejemplos pero preferiría explicarla principalmente mediante la guerra del Vietnam, que no solo divide al pueblo de los Estados Unidos sino que, lo que resulta aún más importante, ha determinado una pérdida de confianza y por eso una pérdida de poder. Para ser específicos, ha producido el «foso de la credibilidad», que significa que quienes están en el poder ya no son creídos —hecho completamente diferente de que se esté o no se esté de acuerdo con ellos—.

Sé que en Europa los políticos jamás han sido creídos, que, además, la gente opina que los políticos deben mentir y mienten, como parte de su oficio. Pero este no era el caso en América.

Naturalmente, siempre ha habido secretos de Estado que necesitan ser estrictamente guardados sobre bases específicas de política práctica. A menudo no se decía la verdad pero tampoco se decían mentiras directas. Pero en el presente, como usted sabe, la Resolución del Golfo de Tonkín, que dio al presidente manos libres en una guerra no declarada, fue obtenida del Congreso sobre la base de una presentación probablemente imprecisa de las circunstancias. Este asunto costó a Johnson la presidencia; y sin ese asunto difícilmente puede explicarse la aspereza de la oposición en el Senado. Desde entonces, en círculos cada vez más amplios, la guerra del Vietnam ha sido considerada ilegal —no solo peculiarmente inhumana, ni solo inmoral, sino *ilegal*—. En América, esto tiene un peso diferente del que podría tener en Europa.

Y, sin embargo, entre los trabajadores americanos existe una muy fuerte agitación a favor *del compromiso de los Estados Unidos en Vietnam. ¿Cómo puede explicarse esa agitación en relación con lo que ha dicho?*

El primer ímpetu de la oposición a la guerra procedió de las universidades, especialmente del cuerpo estudiantil, es decir, de los mismos grupos comprometidos en el movimiento de los derechos civiles. Esta oposición estaba dirigida desde el comienzo contra el llamado «sistema», cuyos más leales puntales pueden ser hoy indiscutiblemente hallados entre los trabajadores, es decir, en los grupos de ingresos más bajos. (Por eso, en Wall Street, los llamados «capitalistas» se manifestaron contra el Gobierno, y los trabajadores de la construcción, a favor de él). En todo esto, la parte decisiva no ha sido tanto desempeñada por la cuestión de la guerra como por el problema de color.

En las zonas orientales y septentrionales del país la integración de los negros en los grupos de más elevados ingresos no ha hallado dificultades muy serias o insuperables. Hoy es realmente en todas partes un *fait accompli*. La integración en sectores residenciales de rentas relativamente altas es posible si los inquilinos negros pertenecen al mismo nivel elevado que los blancos o los amarillos (especialmente los chinos, que en todas partes resultan especialmente gratos como vecinos). Como el número de empresarios negros prósperos es muy pequeño, esta situación se aplica realmente a las profesiones académicas y liberales: médicos, abogados, profesores, actores, escritores, etcétera.

La misma integración en los niveles medio e inferior de la clase media, y especialmente entre los trabajadores que, respecto a sus ingresos, pertenecen al nivel superior de la más baja clase media, conduce a la catástrofe y no solamente porque la clase media baja resulte ser especialmente «reaccionaria», sino porque estas clases creen, no sin razón, que todas estas reformas relativas al problema negro están siendo realizadas a sus expensas. Esta situación puede explicarse mejor mediante el ejemplo del problema escolar. Las escuelas públicas de América, incluyendo las de segunda enseñanza, son gratuitas. Cuanto mejores son estas escuelas, mayores son las posibilidades que los chicos sin medios tienen de llegar a la enseñanza superior; es decir, de mejorar su posición social. En las grandes ciudades, este sistema de la escuela pública, bajo el peso de un muy numeroso y casi exclusivamente negro *Lumpenproletariat*, ya se ha derrumbado, con muy pocas excepciones; difícilmente pueden considerarse escuelas esas instituciones en las que los chicos permanecen durante doce años, sin llegar siquiera a aprender a leer y escribir. Ahora, si una sección de la ciudad se torna negra como resultado de la política de integración, sus calles se arruinarán, las escuelas serán descuidadas y los chicos se convertirán en pequeños salvajes: en suma, la vecindad se convertirá rápidamente en una zona miserable. Quienes sufren principalmente esta situación, junto con los mismos negros, son los italianos, los irlandeses, los polacos y otros grupos étnicos que no son pobres, pero que tampoco son lo suficientemente ricos como para mudarse a otro lugar o para enviar a sus hijos a las muy costosas escuelas privadas.

Esto, sin embargo, resulta perfectamente posible para las clases altas, aunque a menudo a costa de un considerable sacrificio. La gente tiene toda la razón cuando dice que en Nueva York solo podrán vivir pronto los muy pobres y los muy ricos. Casi todos los residentes blancos que pueden permitírselo envían a sus hijos, bien a las escuelas privadas, que son muy buenas, o a las escuelas confesionales, principalmente católicas. Los negros que pertenecen a los niveles superiores pueden hacer lo mismo. La clase trabajadora y la clase media baja no pueden permitírselo. Lo que enfurece especialmente a estas gentes es que los liberales de la clase media hayan promovido estas leyes cuyas consecuencias no experimentan: exigen la integración de las escuelas públicas, la eliminación de las escuelas de barrio (niños negros, que en una amplia mayoría quedaban descuidados, ahora son trasladados en autobuses para ir desde las zonas miserables a escuelas de distritos predominantemente blancos) y la integración forzada de los barrios, pero envían a sus propios hijos a las escuelas privadas y se mudan a los suburbios, cosa que solo es posible hacer a partir de un cierto nivel económico.

A esto se suma otro factor, también presente en otros países. Marx puede haber dicho que el proletariado no tiene patria; pero es bien sabido que el proletariado jamás ha compartido este punto de vista. Las clases sociales inferiores son especialmente susceptibles al nacionalismo, al chovinismo y a las políticas imperialistas. Como resultado de la cuestión de la guerra surgió una seria escisión en el movimiento de los derechos civiles entre «negros» y «blancos»: los estudiantes blancos, procedentes de hogares de la clase media acomodada, se unieron inmediatamente a la oposición, en contraste con los negros que se mostraron muy remisos a manifestarse contra la guerra del Vietnam. Y esto fue cierto incluso respecto de Martin Luther King. También aquí desempeñó naturalmente un papel el hecho de que el ejército proporciona a las clases sociales inferiores ciertas oportunidades de educación y preparación profesional.

Usted reprocha a la Nueva Izquierda de Alemania Occidental, entre otras cosas, el no haberse nunca «preocupado seriamente del reconocimiento de la línea Oder-Neisse, que, al fin y al cabo, es uno de los temas cruciales de la política exterior alemana y la piedra de toque del nacionalismo alemán desde la derrota del régimen de Hitler». Yo dudo de que su tesis pueda ser mantenida de esta forma intransigente, puesto que la Nueva Izquierda está exigiendo de Bonn, no solo el reconocimiento de la línea Oder-Neisse, sino además el de la República Democrática Alemana. Sin embargo, la Nueva Izquierda se halla aislada de la población en general y carece de poder para otorgar realidad política práctica a tales demandas teóricas. Pero, además, ¿sufriría una derrota decisiva el nacionalismo alemán si la Nueva Izquierda, numéricamente muy débil, interviniera «seriamente» en favor del reconocimiento de la línea Oder-Neisse?

Por lo que a consecuencias políticas prácticas se refiere, es aún menos probable un cambio de la política en Persia. Lo malo de la Nueva Izquierda es que evidentemente no se preocupa de las consecuencias eventuales de sus manifestaciones. En contraste con lo referente al sah de Persia, la línea Oder-Neisse es una cuestión de responsabilidad directa de cada ciudadano alemán; manifestarse en favor de ese reconocimiento y dejar constancia de esta posición tiene un sentido al margen de sus consecuencias políticas prácticas. No importa que no se obtenga nada si la Nueva Izquierda se manifiesta «también» en pro del reconocimiento de la nueva frontera con Polonia —como muchos buenos liberales alemanes han hecho—. El caso es que este tema jamás ha figurado en el centro de su propaganda, lo que significa simplemente que ellos esqui-

van todas las cuestiones que son reales y suponen una directa responsabilidad. Y esto es cierto tanto para sus teorías como para sus prácticas.

Existen dos explicaciones posibles para la evasión de este tema eminentemente práctico. He mencionado hasta ahora solo el nacionalismo alemán, del cual, pese a toda la retórica en sentido contrario, podría ser también sospechosa la Nueva Izquierda. La segunda posibilidad sería la de que este movimiento en su versión alemana ha incurrido en tantos disparates teóricos de altos vuelos que no puede ver lo que tiene enfrente de sus narices. Este pareció ser el caso en la época de las leyes de emergencia —las *Notstandsgesetze*—. Usted recuerda cuánto tardó el movimiento estudiantil en ser consciente de que algo de considerable importancia estaba sucediendo en el Parlamento, ciertamente de mayor importancia para Alemania que las visitas de potentados orientales.

Cuando los estudiantes americanos se manifiestan contra la guerra del Vietnam, se pronuncian contra una política de interés inmediato para su país y para ellos mismos. Cuando los estudiantes alemanes hacen lo mismo, sucede igual que respecto del sah de Persia; no existe la más mínima posibilidad de que sean tomados en consideración. Un interés apasionado en los asuntos internacionales en el que no haya riesgo ni responsabilidad implícitos ha sido a menudo un pretexto para ocultar palpables intereses nacionales; en política, el idealismo es frecuentemente solo una excusa para no reconocer realidades desagradables. El idealismo puede ser una forma de total evasión de la realidad y esto creo que es muy probable en el caso que nos ocupa. La Nueva Izquierda pasó por alto el tema y eso significa que pasó por alto la única cuestión moral que, en la Alemania de la posguerra, sigue todavía realmente abierta y sujeta a discusión. Y también pasó por alto uno de los pocos y decisivos temas de política internacional en los que Alemania hubiera podido desempeñar un papel significativo tras el final de la Segunda Guerra Mundial. La omisión del Gobierno alemán, especialmente bajo Adenauer, del reconocimiento de la línea Oder-Neisse contribuyó considerablemente a la consolidación del sistema soviético de satélites. Debería resultar perfectamente claro a todo el mundo que el temor a Alemania en las naciones satélites ha retrasado decisivamente, y en parte hecho imposibles, todos los movimientos reformistas en Europa Oriental. El hecho de que ni siquiera la izquierda, nueva o vieja, se haya atrevido a tocar este muy sensible punto de la Alemania de la postguerra solo ha podido servir para reforzar considerablemente este temor.

Volviendo una vez más a su ensayo «Sobre la violencia» (es decir, en su versión alemana) usted escribe: «Mientras estén identificadas la independencia nacional (es decir, la libertad del dominio extranjero) y la soberanía del Estado (es decir, la reivindicación de un irrefrenado e ilimitado poder en los asuntos exteriores —y ninguna revolución ha sido hasta ahora capaz de conmover este concepto del Estado—), ni siquiera es concebible una solución teórica del problema de la guerra, de la que depende no tanto el futuro de la humanidad como la cuestión de si la humanidad tendrá futuro, y una paz garantizada en la tierra resulta tan utópica como la cuadratura del círculo». ¿En qué otra concepción del Estado piensa usted?

Pienso no tanto en un concepto diferente del Estado como en la necesidad de cambiar este. Lo que nosotros llamamos el «Estado» no se remonta a antes de los siglos XV y XVI, y lo mismo cabe decir del concepto de soberanía. La soberanía significa, entre otras cosas, que los conflictos de carácter internacional pueden ser en última instancia resueltos solo por la guerra; no existe otro último recurso. Hoy, sin embargo —al margen de todas las consideraciones pacifistas—, la guerra entre las grandes potencias se ha tornado imposible debido al monstruoso desarrollo de los medios de violencia. ¿Qué puede ocupar el puesto de este último recurso?

La guerra, por así decirlo, se ha convertido en un lujo que solo pueden continuar permitiéndose las pequeñas naciones; y, aun así, mientras no sean arrastradas a las esferas de influencia de las grandes potencias y mientras no posean armas nucleares. Las grandes potencias intervienen en estas guerras, en parte, porque están obligadas a defender a sus clientes y, en parte, porque esa intervención se ha convertido en pieza importante de la estrategia de disuasión mutua sobre la que descansa hoy la paz del mundo.

Entre Estados soberanos no puede haber otro último recurso que no sea la guerra; si la guerra ya no sirve para este propósito, el mismo hecho por sí solo prueba que debemos tener un nuevo concepto del Estado. Este nuevo concepto del Estado, realmente, no puede proceder de la fundación de un nuevo tribunal internacional que funcione mejor que el de La Haya, o de la de una nueva Sociedad de Naciones, dado que allí solamente cabe volver a desplegar los mismos conflictos entre Gobiernos soberanos u ostensiblemente soberanos al nivel de los discursos, lo que en realidad resulta más importante de lo que se cree.

Los simples rudimentos que yo vislumbro para un nuevo concepto del Estado pueden ser hallados en el sistema federal, cuya ventaja con-

siste en que el poder no se ejerce ni desde arriba ni desde abajo, sino que es dirigido horizontalmente para que las unidades federales frenen y controlen mutuamente sus poderes. Porque la verdadera dificultad en la especulación sobre estas materias es que el recurso final debiera ser no *super*nacional, sino *inter*nacional. Una autoridad supernacional, o bien resultaría ineficaz, o bien sería monopolizada por la nación que resulte ser la más fuerte, y así conduciría a un Gobierno mundial, que podría convertirse en la más terrible tiranía imaginable, dado que no habría escapatoria a su fuerza policíaca global, hasta que finalmente se desintegrara.

¿Dónde hallar modelos que puedan ayudarnos a construir, al menos teóricamente, una autoridad *inter*nacional como el más alto organismo de control? Esto puede parecer una paradoja puesto que lo más alto no puede estar bien entre (*inter*), pero se trata, sin embargo, de la auténtica cuestión. Cuando yo digo que ninguna de las revoluciones, cada una de las cuales derribó una forma de gobierno y la reemplazó por otra, ha sido capaz de hacer vacilar el concepto de Estado y de su soberanía, pienso en algo que he tratado de elaborar un tanto en mi libro *Sobre la revolución*. Desde las revoluciones del siglo XVIII, todo gran levantamiento ha desarrollado los rudimentos de una forma de gobierno enteramente nueva, que surgió independientemente de todas las anteriores teorías revolucionarias, directamente del curso de la misma revolución, es decir, de las experiencias de la acción y de la resultante voluntad de los ejecutantes para participar en el desarrollo posterior de los asuntos públicos.

Esta nueva forma de gobierno es el sistema de consejos que, como sabemos, ha perecido cada vez y en cada lugar, destruido, bien directamente por las burocracias de las naciones-Estados, bien por las maquinarias de partido. No puedo decir si este sistema es una pura utopía: en cualquier caso sería una utopía del pueblo, no la utopía de los teóricos y de las ideologías. Me parece, sin embargo, la única alternativa que ha aparecido en la historia y que ha reaparecido una y otra vez. La organización espontánea de los sistemas de consejos se verificó en todas las revoluciones, en la Revolución francesa, con Jefferson en la Revolución americana, en la Comuna de París, en las revoluciones rusas, tras las revoluciones en Alemania y Austria después del final de la Primera Guerra Mundial y, finalmente, en la Revolución húngara. Aún más: jamás llegaron a existir como consecuencia de una tradición o teoría conscientemente revolucionarias, sino que surgieron de forma enteramente espontánea en cada ocasión, como si jamás hubiera existido nada semejante. Por eso, el sistema de consejos parece corresponder a la verdadera experiencia de la acción política y surgir de esta.

Creo que en esta dirección debe haber algo que encontrar, un principio completamente diferente de organización, que comienza desde abajo, conduce hacia arriba y finalmente lleva a un Parlamento. Pero no podemos hablar de esto ahora. Y no es necesario, ya que sobre este tema se han publicado en los últimos años, en Francia y en Alemania, importantes estudios, y cualquiera que esté seriamente interesado en la cuestión puede informarse por sí mismo.

Para evitar un error que fácilmente podría surgir ahora, debo decir que las comunas de *hippies* y desocupados nada tienen que ver con esto. Al contrario, su fundamento es una renuncia al conjunto de la vida pública, de la política en general; son refugios para personas que han sufrido un naufragio político, y que como tales se hallan completamente justificadas por sus motivos personales. Las formas de estas comunas me parecen muy a menudo grotescas —tanto en Alemania como en América— pero las comprendo y no tengo nada contra ellas. Políticamente carecen de significado. Los consejos desean exactamente lo opuesto, aunque partan de muy poco: consejos de barriada, consejos profesionales, consejos de fábricas, de copropietarios de casas, etc. Existen, desde luego, consejos de las más variadas clases y no solo consejos de trabajadores; los consejos de trabajadores son un caso especial en este campo.

Los consejos dicen: queremos participar, queremos discutir, queremos hacer oír en público nuestras voces y queremos tener una posibilidad de determinar la trayectoria política de nuestro país. Como el país es demasiado grande para que todos nosotros nos reunamos y determinemos nuestro destino, necesitamos disponer de cierto número de espacios públicos. La cabina en la que depositamos nuestros sufragios es indiscutiblemente demasiado pequeña porque solo hay sitio para uno. Los partidos son completamente inservibles; la mayoría de nosotros solo somos electorado manipulado. Pero si solo diez de nosotros nos sentamos en torno de una mesa, expresando cada uno nuestra opinión, escuchando cada uno las opiniones de los demás, entonces puede lograrse una formación racional de la opinión a través del intercambio de opiniones. Allí también se torna claro que uno de nosotros está mejor preparado para presentar nuestro punto de vista ante el siguiente consejo superior, donde a su vez ese punto de vista será aclarado, revisado o se revelará erróneo a través de la influencia de otros puntos de vista.

En manera alguna necesita ser miembro de tales consejos todo residente en un país. Ni todo el mundo desea, ni todo el mundo tiene que preocuparse de los asuntos públicos. De esta manera se hace posible un proceso autoselectivo del que se extraerá en un país una verdadera éli-

te política. Quien no esté interesado en los asuntos públicos tendrá que contentarse con que sean decididos sin él. Pero debe darse la oportunidad a cada persona.

En esta dirección veo yo la posibilidad de formar un nuevo concepto del Estado. Un consejo estatal de este tipo, al que debería ser completamente extraño el principio de la soberanía, resultaría admirablemente conveniente para federaciones de los más variados géneros, especialmente porque en él el poder sería constituido horizontal y no verticalmente. Pero si usted me pregunta ahora qué posibilidades tiene de ser realizado, entonces tengo que decirle: muy escasas, si es que existe alguna. Y si acaso, quizá, al fin y al cabo, tras la próxima revolución.

ÍNDICE DE NOMBRES*

* Incluye autores, personas y lugares.